

Monatshefte

der

Comenius-Gesellschaft.

Herausgegeben von Ludwig Keller.

Zehnter Band.

fünftes und sechstes Heft.

Mai—Juni 1901.

Berlin 1901.

R. Gaertners Verlagsbuchhandlung

Hermann Heyfelder.

SW. Schönebergerstrasse 26.

Der Bezugspreis beträgt im Buchhandel und bei der Post **jährlich 10 Mark.**

Die nächsten Hefte erscheinen Mitte September.

Inhalt

des fünften und sechsten Heftes 1901.

Abhandlungen.

Besprechungen und Anzeigen.

Nachrichten und Bemerkungen.

Zuschriften bitten wir an den Vorsitzenden der C.-G., Geheimen Archiv-Rat Dr. Ludw. Keller, Berlin-Charlottenburg, Berliner Str. 22 zu richten.

Die Monatshefte der C.-G. erscheinen **monatlich** (mit Ausnahme des Juli und August). Die Ausgabe von **Doppelheften** bleibt vorbehalten. Der Gesamtumfang beträgt vorläufig 20—25 Bogen.

Die Mitglieder erhalten die Hefte gegen ihre **Jahresbeiträge**; falls die Zahlung der letzteren bis zum 1. Juli nicht erfolgt ist, ist die Geschäftsstelle zur Erhebung durch Postauftrag unter Zuschlag von 60 Pf. Postgebühren berechtigt. Einzelne Hefte kosten 1 Mk. 25 Pf.

Jahresbeiträge, sowie einmalige und ausserordentliche Zuwendungen bitten wir an das **Bankhaus Molenaar & Co., Berlin C. 2, Burgstrasse** zu senden.

Bestellungen übernehmen alle Buchhandlungen des In- und Auslandes und die Postämter — Postzeitungsliste Nr. 6655.

Für die Schriftleitung verantwortlich: **Geheimer Archiv-Rat Dr. Ludw. Keller.**

Monatshefte

der

Comenius-Gesellschaft.

X. Band. 1901. Heft 5 u. 6.

Graf Zinzendorf,

der Stifter der Brüdergemeinde.

Festrede, am 12. August 1900 gehalten von

J. Hausmann,

Pfarrer zu Schwenda (Harz).

An dem vom grünen Rhein durchströmten Bodensee liegt die altertümliche Stadt Konstanz, berühmt durch ihr Konzil (1415), jene Kirchenversammlung traurigen Andenkens, welche den böhmischen Reformator Johann Huss zum Feuertode verurteilte. — Es war am 6. Juli 1415, als ein unheimlicher Zug zum Thore der Stadt hinauszog: Mönche, Krieger, Henkersknechte, in ihrer Mitte der geisterleuchtete Prager Prediger und Professor in der hohen Ketzermütze von Papier, mit Teufelsfratzen bemalt. Bald war der Holzstoss, zu dem „die heilige Einfalt" eines alten überfrommen Bäuerleins, wie Huss lächelnd bemerkte, auch ihre Scheitlein beigetragen, in Brand gesteckt, und im erstickenden Rauch und in der quälenden Glut der verzehrenden Flamme hauchte psalmensingend der treue Zeuge Christi sein Leben aus. Da geschahs, wie der spätere deutsche Sänger gesungen:

Von dem Scheiterhaufen hatten
In dem lichten Flammenwagen
Engel eine Menschenseele
Auf zu ihrem Gott getragen.

Eine Gans liesst ihr zu Kostnitz
Auf den Scheiterhaufen gehen.
Doch ein Schwan wird unserm Volke,
Ja, ein Schwan wird auferstehen.[1])

Das war der Schwan von Wittenberg, der seinen Gegnern zum Trotz noch lange nicht sein Schwanenlied anstimmen

[1]) Stolberg, Ep. Dichtung von F. Bode. Cassel, G. H. Wigand 1890. Eins der besten Epen der neuen Litteratur. Das Aufleuchten der Vorreformation im 15. Jahrhundert wird hier poetisch verherrlicht.

wird. In seiner Gefolgschaft erschien dann später auch ein stolzer Adler, der weit hinaus über Land und Meer und hoch hinauf zur Sonne den königlichen Flug genommen hat: Graf Zinzendorf, der Stifter der erneuerten Brüdergemeinde, welcher als einer der Jünger des grossen Dr. Luther zugleich unter den Nachkommen jenes Johann Huss seine Wirksamkeit und seine Werkzeuge gefunden hat[1]).

Wunderbare Fügungen Gottes! Wo Scheiterhaufen brennen, von menschlicher Mordgier und rohem Fanatismus entzündet, da stieben und fliegen auch Feuerflammen und Lichtfunken der göttlichen Wahrheit, der unbesiegbaren, in die Welt hinaus. Ich meine in diesem Falle nicht die schreckliche Brandfackel der Hussitenkriege, die, obwohl in gerechter Abwehr, doch viele Gaue Deutschlands auf beklagenswerte Weise verwüsteten; nein, ich meine die segensreiche, heil'ge Flamme evangelischen Glaubens, wie sie in der „alten böhmisch-mährischen Brüderkirche", der wahren und echten Hussiten, vor und nach Luther mit hellem Glanze aufleuchtete.

Noch heute singen wir einige ihrer köstlichen Lieder, wie das: „Gott wollen wir loben, der mit edlen Gaben die Kirche, sein heilig Stadt herrlich erbauet hat." Noch heute betrauern wir voll Wehmut ihr unverdientes tragisches Schicksal. Denn auch sie, deren die Welt nicht wert war, ist nach der Schlacht am weissen Berge und dem Prager Blutgericht unter den Schrecken des 30jährigen Kriegs bis auf wenige Überreste zu Grunde gegangen.

Aber wiederum: welche wunderbare Fügungen Gottes! Ahntest du es, du frommer Comenius, du grosser Lehrer der Menschheit und Bischof der alten Brüderunität, als du auf der Flucht nach Polen vom letzten der heimatlichen Berge die Neugeburt deiner Kirche aus Schutt und Trümmern erflehtest; ahntest du

---

[1]) Aus der im Vorstehenden benutzten Zinzendorf-Litteratur möchte ich folgende Schriften empfehlen: „Graf Zinzendorf" von H. Römer. Gnadau, Unitätsbuchhandlung 1900. Eine vorzügliche populäre Biographie. „Zinzendorfs Jugendjahre" von W. Goetz, Prediger in Bremen. Leipzig bei Janso 1900. „Zinzendorf und sein Christentum im Verhältnis zum kirchlichen und religiösen Leben seiner Zeit" von D. B. Becker. 2. Ausg. Leipzig, Jansa 1900. Bisher (ausser Schrautenbach) das Beste, was über Zinzendorf geschrieben wurde. „Der Graf Zinzendorf und die Brüdergemeine seiner Zeit" von Ludwig Karl Freiherr von Schrautenbach. 2. Aufl. Gnadau 1871. Jos. Th. Müller, „Zinzendorf als Erneuerer der alten Brüderkirche." Festschrift des theol. Seminars zu Gnadenfeld. Leipzig, Jansa 1900. Die einzige Schrift von wissenschaftlichem Wert, welche das Jubiläumsjahr hervorgebracht hat (vgl. die ausführliche Recension Ecks in der Theol. Litt.-Ztg. von A. Harnack, Nr. 4, 16. Febr. 1901). Zum Schluss kann ich im Namen vieler Zinzendorfsverehrer die Bitte nicht unterdrücken, dass die hochwürdige Unitätsdirektion in Bethelsdorf doch baldigst eine kritische Gesamtausgabe der Werke Zinzendorfs, sowie auch eine populäre Auswahl seiner besten Schriften in Angriff nehmen möge — beides thut dringend not. Der Verfasser.

es im prophetischen Geiste, wie bald dein heisses Gebet sich erfüllen sollte?

Schon 70 Jahre darauf wanderten die letzten Nachkommen jener alten Brüderunität um ihres Glaubens willen aus dem Vaterlande aus, um auf dem Gute des Grafen Zinzendorf zu Berthelsdorf in der Oberlausitz sich anzusiedeln und hier, freundlich willkommen geheissen, eine neue Heimat zu finden.

Am 17. Juni 1722 fällte Christian David, der mährische Zimmermann, „der Knecht Gottes", den ersten Baum zum Anbau von Herrnhut mit den Worten des Psalmisten: „Hier hat der Vogel sein Haus gefunden und die Schwalbe ihr Nest, nämlich deine Altäre, Herr Zebaoth, mein König und mein Gott."

Neue Vertriebene folgten mit Weib und Kind, frischer Zuzug kam aus allen Teilen Deutschlands, Haus um Haus entstand in der Wildnis, und in kurzer Zeit war eine „Stadt auf dem Berge" gegründet, von welcher unter Zinzendorfs Leitung die reichsten Segensströme ausgehen sollten in alle Welt.

Was die Mähren mitbrachten als ihr unveräusserliches Eigentum, das war ihr tapferer Streitersinn und das köstliche Kleinod ihrer brüderischen Verfassung, um die ihre Vorfahren schon Dr. Luther beneidet hatte. Zinzendorf aber gab ihnen, der stets wachsenden Gemeinde, das Gepräge seines ebenso echt evangelischen wie (im guten Sinne) katholischen, nämlich aufs Ganze, aufs Allgemeine gerichteten, weltüberwindenden Glaubens.

Wahrlich, ein ausserordentlicher Mann, dieser Graf Zinzendorf! Herder nennt ihn einen der grössten Eroberer im Reiche des Geistes; der scharfsinnige Lessing bezeugt ihm seine aufrichtige Bewunderung; der junge Goethe[1]) war nach seinem eigenen Bekenntnis drauf und dran, ein Herrnhuter zu werden, so mächtig fesselte ihn, der 10 Jahre nach Zinzendorfs Tode einer Brüdersynode zu Marienborn beiwohnte, der Zauberbann dieses Gewaltigen im Reiche Gottes.

Und wir sollten heut von ihm schweigen, dessen 200 jährigen Geburtstag die gesamte protestantische Christenheit in diesem Jahre mit seltener Einmütigkeit gefeiert hat?

In Dresden, dem schönen Elbflorenz, ward er als Sprössling eines uralten österreichischen Dynastengeschlechts und einziger Sohn eines sächsischen Staatsministers am 26. Mai 1700 geboren — in Herrnhut, dem Vorort seines weltumspannenden Wirkens, ist er am 9. Mai 1760 heimgegangen. Was aber hier zwischen Wiege und Sarg sich ereignete, das Heldenleben und Streben eines Gottesmannes, der Wenige seines Gleichen kennt, das kann man nicht mit kurzen Worten erschöpfend schildern und erzählen.

---

[1]) Als ein Herr „Jedde" steht der grosse Dichter in dem betreffenden Diarium verzeichnet.

Drei Wahlsprüche aus seinem eigenen Munde und drei Bilder aus seinem und der Gemeinde Leben und Wirken mögen uns genügen.

Man denkt sich in manchen Kreisen die Herrnhuter nur als die „Stillen im Lande", die ihren Gott fürchten und vorzüglich mit Leinwand handeln, und ihren seltsamen Grafen als Urbild einer weichlichen und überspannten Frömmigkeit. Weit gefehlt! Wie diese Stillen im Lande ihrer Zeit — freilich ohne es zu wollen — Lärm genug gemacht haben in der weiten Welt, so war Zinzendorfs Wahlspruch der seines erlauchten Geschlechts von Alters her: „Ich weiche nicht, nicht Einem, auch nicht Allen!"

So tapfer, so standhaft, stets seine eigenste Persönlichkeit bewahrend und behauptend, sehen wir ihn kämpfen und siegen von der Jugend bis ins Alter; es ist die christliche Tapferkeit, eins mit der Treue gegen Gott und sich selbst, ein Grundzug seines echt männlichen, heroischen Charakters.

„Ein Mensch sein, heisst ein Kämpfer sein!" dies Goethewort hat sich an ihm bewahrheitet.

Das früh verwaiste Kind, durch den Tod des frommen Vaters beraubt, während die gleichfalls christlich gesinnte, mit dem General von Natzmer in Berlin aufs Neue vermählte Mutter sich nur aus der Ferne, aber mit treuer Fürsorge um seine Erziehung kümmern konnte, verlebte die ersten 10 Jahre unter der Pflege seiner geliebten Grossmutter, der geistvollen Freifrau von Gersdorf auf Schloss Hennersdorf in der Ober-Lausitz.

Glückselige Tage ungetrübter Kindheit, da die reichen Gaben des Wunderkindes sich aufs erstaunlichste entfalteten, dem der edle Spener, sein Taufpate, segnend die Hand aufs Haupt legte, bis es auf der Mutter und des Vormunds (des sächsischen Generalfeldzeugmeisters von Zinzendorf) Wunsch nach Halle gebracht ward, unter des berühmten A. H. Francke gesegnete Leitung. Hier aber begann der Kampf, der standhafte und energische, des frühreifen Knaben und Jünglings gegen die ihn umgebende Welt.

Neckereien, ja Misshandlungen von Kameraden, durch seinen bevorzugten Stand wie durch seine aufrichtige, aber noch schwärmerische Frömmigkeit hervorgerufen; arge Verkennung von Seiten einiger Lehrer, die seinen vornehmen Sinn und hochstrebenden Geist als schändlichen Hochmut beurteilten; vor allem die schimpfliche Behandlung, die ihm durch einen talentierten, aber heuchlerischen Hofmeister lange Jahre zu teil ward: in solcher frühzeitiger Trübsalsglut ward das Eisen seines Willens zum biegsamen, elastischen und doch unüberwindlichen Stahl unbeugsamer Willenskraft geschmiedet, während zugleich der junge Graf durch seine glänzenden Fortschritte in den alten und neuen Sprachen wie in jeglicher Wissenschaft eine Zierde des Halleschen Pädagogiums bildete.

Stiller, aber nicht minder standhaft gestaltete sich der unaufhörliche Kampf gegen die eigene Familie, die ihn durchaus zum Staatsmann heranbilden wollte. Ihn selbst dagegen verzehrte der Drang, ein Gottesgelehrter, ein Prediger des Evangeliums zu werden.

Gehorsam dem 4. Gebot geht der Jüngling nach Wittenberg, um dort die Rechte zu studieren; aber alle freie Zeit widmet er seinem Lieblingsfach, er lernt die ganze Bibel auswendig und sucht überall christlichen Verkehr. Gleichfalls dem 4. Gebot gehorchend, tritt der junge Mann — 1721 mit der gleichgesinnten Lebensgefährtin, der frommen Gräfin Erdmuth Dorothea von Reuss vermählt — in Dresden als Justizrat in sächsischen Staatsdienst; aber auf die sauren Wochentage des Amtes, der Akten und Prozesse folgen köstliche Sonn- und Sonnentage, wo der kurfürstliche Beamte August des Starken — angesichts des in üppiger Sinnlichkeit schwelgenden Hofes — regelmässige öffentliche Gottesdienste in seiner Wohnung abhielt und durch seine Schriften, zumal den monatlich erscheinenden „Dresdener Sokrates", tiefgehenden Einfluss ausübt.

Endlich fallen nach Gottes Leitung die in Demut getragenen Fesseln des äusseren Berufs; der Graf wird mündig und frei, er entsagt dem drückenden Staatsdienst; mit heiligem Feuereifer widmet sich der Gutsherr von Berthelsdorf der Pflege der eben entstandenen Herrnhuter Gemeinde als ihr Vorsteher und nachmaliger erster Bischof, wozu er durch Jablonsky, den Enkel des Comenius, den Hofprediger König Friedrich Wilhelms I., die Weihe empfing.

Wiederum harter Kampf, zunächst gegen die Freunde, die Seinen. Von Schwärmern und Sektierern aller Art heimgesucht, drohte Herrnhut ein Sektennest zu werden; da gab der Graf der Gemeinde ihre Statuten auf Grund der altbrüderischen Verfassung im Geiste der apostolischen Kirche. Der 13. August des Jahres 1727, da nach dem äusserlichen der innerliche Zusammenschluss laut dem Königlichen Gebot der Bruderliebe erfolgte, wird noch heute von den Brüdern als hoher Festtag gefeiert. „Wir lernten lieben!" so heisst es im Bericht von jenem Tage; Lutheraner und Reformierte, ja frühere Katholiken und bekehrte Juden fanden sich auf dem gemeinsamen Boden des altbrüderischen, echt evangelischen Programms als ein Herz und eine Seele zusammen: „In der Hauptsache Einheit, in Nebendingen Freiheit, in Allem die Liebe!"

An der Spitze dieser durch die Feuertaufe von oben verbundenen und geheiligten Gemeinde begann nun des Grafen Heldenkampf für Gottes Reich. Da wars, wie wenn einer in ein Wespennest sticht. Schmähungen und Verfolgungen von oben und unten, von rechts und links, von allen Seiten. Dort die

Orthodoxen, die unlutherisch Starrgläubigen, denen Zinzendorf mit seinem Geisteschristentum zu freiheitlich und nicht Buchstabenknecht genug war; hier die Pietisten, denen die Brüdergemeinde mit ihrer noch so strengen Kirchenzucht nicht weltflüchtig und asketisch genug erschien; drittens die ungläubige Welt, die mit dem „verrückten Grafen und seiner Tollhausgemeinde“ ihren Spass und Spott trieb gleich den Spöttern vom 1. Pfingsttag: „Sie sind voll süssen Weines“; und endlich jene Stumpfsinnigen, Gemeinen und Schadenfrohen, die überall, wo etwas Gutes und Grosses geschieht, weil sie selbst zu dergleichen unfähig sind, es alsbald zu bekritteln und zu vernichten suchen. Kampf auf allen Seiten, aber unentwegter und endlich siegreicher Kampf, getreu dem gräflichen Wahlspruch: „Ich weiche nicht, nicht Einem, auch nicht Allen“.

Aber Einem ist er doch gewichen von Kindesbeinen an, Einer ist ihm, dem Starken, zu stark geworden, so dass er ihm Stand und Hab und Gut, sein ganzes Leben und Streben gewidmet hat: das war sein Herr und Heiland Jesus Christus.

So vernehmt denn des Grafen 2. Wahlspruch, der uns sein innerstes Herz erschliesst: „Ich habe nur eine Passion, das ist Er, nur Er!“

Der Knabe, der, als er kaum die Feder führen konnte, kindliche Briefe an den Heiland schrieb und in den Hennersdorfer Schlossgarten warf, in der Meinung, der Herr Jesus werde sie wohl finden; der Schüler in Halle, der als Stifter des Senfkornordens seine Ordensbrüder verpflichtete, für das Reich Christi und seine Ausbreitung zu leben und zu sterben; der jugendliche Graf auf Reisen, der in Düsseldorf vor dem Gemälde des Dornengekrönten wie festgebannt stehen blieb und jene Unterschrift nie vergass: „Das that ich für Dich! Was thust du für mich?“ Der gereifte Mann, der aus tiefstem Herzen gesungen hat:

„Ich bin durch manche Zeiten,
Wohl gar durch Ewigkeiten
In meinem Geist gereist.

Nichts hat mir's Herz genommen,
Als da ich angekommen
Auf Golgatha! Gott sei gepreist!“

Er ist und bleibt uns ein Vorbild der innigsten Heilandsliebe. Es war, wie er sagt, die „Noblesse des Heilands, sein Erbarmen gegen die Armen und Elenden, die ihm, dem Aristokraten, von Jugend an das Herz gewonnen. Mit diesem seinem Herrn und Heiland verkehrte er wie ein Freund mit dem Freunde; Er war sein täglicher Begleiter in der Jugend wie im Alter, auf Reisen zu Land und See; noch auf dem Sterbebett konnte er demütig-triumphierend sprechen: „Mein Heiland ist mit mir zufrieden“.

Es war die Liebe zum Gekreuzigten wie einst Pauli und Luthers so auch Zinzendorfs felsenfester Glaubensgrund. In hundert und aber hundert Schriften hat er mit Flammenworten diesen Glauben, diese Liebe bezeugt; in hundert und aber hundert Reden (ich nenne hier nur die „Berliner", die er, weil alle Kirchen ihm verschlossen waren, auf dem Boden seiner dortigen Wohnung vor Hoch und Niedrig gehalten und zwar eine Woche lang Tag für Tag, wobei manchmal 40 Kutschen vor dem Hause hielten) mit apostolischer Zunge und hinreissender Glut das Wort vom Kreuze verkündigt.

Und endlich die Lieder des frommen Sängers, tausend und aber tausend, in denen sich die ganze inbrünstige Andacht dieses gottgeweihten Christenherzens in Lust und Leid, in Frieden und Streit, in Sturm und Stille, in Sorge und Seligkeit ergossen hat! Viel Sand, zumal für unsern geläuterten Geschmack wertlose, wenn auch oft geistreiche Reimereien; aber dazwischen zahlreiche Perlen von kostbarem, unvergänglichem Glanz, ein Schatz der evangelischen Christenheit und Liederdichtung für alle Zeiten! Wird nicht in Schloss und Hütte gesungen: „Jesu, geh voran!"? Stimmen nicht Kind und Greis ein in den Hochgesang: „Christi Blut und Gerechtigkeit"? Tönt es nicht von der Unmündigen Lippen: „Ich bin ein kleines Kindelein und meine Kraft ist schwach; ich möchte gerne selig sein und weiss nicht wie ichs mach."? Jubelt nicht unsre Seele auf, wenn wir singen: „Christen sind ein göttlich Volk, aus dem Geist des Herrn gezeuget."? Trocknen nicht unsere Thränen beim Klange des Lieds, einst auf den Tod seiner Grossmutter gesungen: „Die Christen gehn von Ort zu Ort durch mannigfachen Jammer."? Und endlich, wer hat je so innig und gewaltig die Herzensgemeinschaft der Christen, wie sie uns heute hier vereinigt, zum Ausdruck gebracht als Zinzendorf in seinem wundersamen Hymnus:

„Herz und Herz vereint zusammen
Sucht in Gottes Herzen Ruh.
Lasset eure Liebesflammen
Lodern auf den Heiland zu.
Er das Haupt und wir die Glieder,
Er das Licht und wir der Schein,
Er der Meister, wir die Brüder,
Er ist unser, wir sind sein!"

Denn also lautet sein dritter Wahlspruch:
„Ich statuiere kein Christentum **ohne Gemeinschaft!**"

„Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen," dies Wort im Bunde mit dem neuen Königlichen Gebot: „Dass ihr euch unter einander liebet, gleichwie ich euch geliebt habe" — das war das leitende Zwiegestirn für Zinzendorfs Wirksamkeit. Nachdem er in und mit seiner Gemeinde unter Christi Kreuz sein Glück und Heil für Zeit und

Ewigkeit gefunden, da suchte er christliche Gemeinschaft in aller Welt: Gemeinschaft zwischen Lutheranern und Reformierten, Katholiken und Protestanten, Sekten und Landeskirchen; an die fernen Kirchen des Morgenlandes, ja an die Juden und Muhamedaner gingen seine Botschaften aus, damit sie Alle Eins seien, ein Hirt und eine Heerde. Wer nur mit ihm an den Gekreuzigten glaubte, der sollte sein Freund und Bruder sein.

Hat er zu viel gehofft, hat er zu Hohes erstrebt, ist er wie alle wahrhaft grossen Männer seiner Zeit um Jahrhunderte vorangeeilt? Es mag sein. Aber eine dauernde Segensfrucht hat sein heiliger Eifer geschaffen, nämlich die Heidenmission der Brüdergemeinde, welche noch heute die anderen meist später entstandenen Schwestergesellschaften durch Zahl der bekehrten Heiden und Opferwilligkeit der einheimischen Christen überragt.

Dazu, zum treuen Streiterdienst in fernen Heidenländern, waren seine Brüder wie geschaffen. „Willst du morgen nach Grönland gehn?" fragte Zinzendorf den Einen. „Ja, wenn ich ein Paar Schuhe bekomme," war des Gefragten Antwort, der dann 40 Jahre lang dort in Segen gewirkt hat. Ein Anderer hatte auf der Fahrt nach Westindien Schiffbruch gelitten und sich mit Angst und Bangen an einer Klippe festgehalten, bis glücklich die Rettung kam. Er antwortete auf Zinzendorfs Frage, was er da auf der Klippe gemacht? „Ich habe Ihren Vers, Herr Graf, gesungen:

> „Ihr Mauernzerbrecher, wo sieht man euch?
> Die Felsen, die Löcher, die wilden Sträuch',
> Die Inseln der Heiden, die tobenden Wellen,
> Sind eure von Alters verordneten Stellen."

Und als Zinzendorf nach Westindien reiste, um die dortigen Missionare zu besuchen, da fragte er kurz vor der Ankunft einen seiner mährischen Begleiter: „Wie, wenn wir nun keinen mehr lebend antreffen?"

„Nun, dann sind wir da!" war die frische, freudige Antwort. „Gens aeterna (unverwüstliches Geschlecht), diese Mähren!" rief da Zinzendorf aus. Wir dürfen wohl hinzufügen: Genius aeternus, dieser Zinzendorf! —

Nun zum zweiten drei Bilder aus des Grafen und seiner Gemeinde weltumspannender Wirksamkeit.

Folgt mir nach Westindien, dem blühenden Gottesgarten, einst von dem grossen Columbus entdeckt, wo unter der Sonne scheitelrechten Strahlen die Natur ihre üppigste Vegetation entfaltet und die Kaffee- und Zuckerrohrplantagen reiche Erträge liefern.

Aber sind die Menschen glücklich, die dort wohnen, ich meine damals ums Jahr 1732? Und zwar auf der Insel S. Thomas, einer der fruchtbarsten und gesegnetsten? O nein! die armen schwarzen Negersklaven seufzen unter der Peitsche ihrer

Dränger und Treiber, der europäischen Plantagenbesitzer, die sie mehr als Vieh, denn als Menschen behandeln.

Da erscheinen eines Tages dort zwei Weisse, von ganz anderer, seltsamer Art.

Der Töpfer Leonhard Dober, ein Schwabe; der Zimmermann David Nitschmann, ein Mähre. Wie kommen die hieher?

Ein Neger, Namens Anton, den Zinzendorf in Kopenhagen am Hofe des Königs von Dänemark, seines hohen Gönners, kennen gelernt und mit nach Herrnhut genommen hatte, erzählte der dortigen Gemeinde von dem grenzenlosen Elend seiner Volksgenossen auf S. Thomas, und sofort fanden sich die beiden Genannten bereit, diesen armen Heiden das Evangelium zu verkündigen.

Am 21. August 1732 in aller Herrgottsfrühe fuhren die ersten Missionare der Brüdergemeinde mit dem Grafen nach Bautzen, wo er ihnen segnend die Hand aufs Haupt legte, und wanderten dann weiter, jeder einen Dukaten in der Tasche, nach London und von da, sich selbst ihr Brot während der Überfahrt verdienend, übers Weltmeer. Und was thun sie in S. Thomas? Sie arbeiten werktäglich in hartem Frohndienst mit den schwarzen Brüdern; aber am Feierabend und Feiertag, da erzählen sie ihnen von dem Herrn Jesus Christus, der für alle Menschen, die Weissen und Schwarzen, am Kreuze gestorben ist. Da wird es warm in den kalten Heidenherzen, da lernen sie sich als Menschen, als teuer erkaufte Christen und Kinder Gottes fühlen, es sammelt sich eine Gemeinde von viel hundert Seelen. Andere Missionare folgen aus der Heimat; etliche erliegen dem Fieber der Tropen, denen Zinzendorf den schönen Vers gesungen:

„Es wurden zehn dahingesät,
Als wären sie verloren.
Auf ihren Beeten aber steht:
Das ist die Saat der Mohren!“

Endlich kommt er selbst im Jahre 1739. Er hat die für die damalige Zeit ungeheure Reise nicht gescheut, um seine Missionare zu trösten und zu stärken. Und als er ankommt, da sitzen sie im Gefängnis, durch die Niederträchtigkeit der weissen Pflanzer, die die Bekehrung ihrer Sklaven und Sklavinnen aus unlautern, ja unreinen Gründen missbilligten, in Ketten gelegt.

Sobald Zinzendorf erscheint, mit Briefen vom dänischen König, da springen die Kerkerpforten auf, der Graf küsst seinen treuen Boten, zum Erstaunen des Gouverneurs, die Hand und predigt Tag für Tag den Negern das Evangelium. Drei neue Missionsstationen werden gegründet.

Endlich kehrt der Unermüdliche in die Heimat zurück. Aber wie? Die hohe Gestalt, vor welcher, wo er auch erschien, die Menschen ehrfurchtsvoll stehen blieben, verfallen; die grossen, leuchtenden Augen klein geworden; die gewaltige Stirne tief

gefurcht, aber derselbe unentwegte Streiter und Knecht seines Herrn.

Und Westindien? Heutzutage neben der deutschen, englischen und amerikanischen die vierte Provinz der evangelischen Brüderkirche, wo die Gemeinden der schwarzen Christen sich selber erhalten und kaum einer Unterstützung mehr bedürfen.

Wir versetzen uns weiter nach Nordamerika mit seinen Urwäldern und Prärien, wo damals noch in ungeschwächter Kraft das Volk der Indianer hauste. Zum zweiten Male ist Zinzendorf übers Weltmeer gesegelt und im November 1741 in New-York gelandet. In Philadelphia, der Hauptstadt von Pennsylvanien, hat er für seine „Pilgergemeine“ von 17 Personen (darunter seine liebliche Tochter Benigna) ein Haus gemietet, worin er täglich vor Christen der verschiedensten Richtungen predigt und von wo er drei gefahrvolle Reisen zu den Indianern unternimmt, unter denen bereits seine Brüder in gesegneter Arbeit standen. Das Weihnachtsfest feierte er in einem stallähnlichen Gebäude, woraus dann durch allmähliche Ansiedelung Betlehem sich erhob, heute eine blühende Stadt, woselbst 2000 Mitglieder der Brüder-Gemeinde wohnen. Dort entstand sein schönes Weihnachtslied: „Glückseliger ist uns doch keine Nacht, als die uns das Wunderkind hat gebracht.“ An den Häuptling der Kirikisen, eines Indianerstammes, der seine Brüder freundlich aufgenommen, hatte er einen Brief geschrieben, des Inhalts: „Weiser Mann! Lieber König! Ich höre, Du suchst Weisheit; die Weisheit, die Du suchst, hast Du; denn das ist die grösste Weisheit, wenn man weiss, dass man nichts weiss. Weisst Du aber, was dir fehlt?“ Und nun malt er ihm den Gekreuzigten vor Augen, der allein die Menschen glücklich und selig macht. „Glaube dieses, lieber König! und lass Dich taufen in Jesu Tod. Ich schreibe aus Liebe an Dich. Dein Knecht Zinzendorf.“

Auf der zweiten Reise traf er mit den Oberhäuptern der Irokesen zusammen, des mächtigsten Indianerstammes. Er liess ihnen durch seinen Dolmetscher sagen, dass er Gottes Wort an sie und ihre Völker hätte. Sie luden ihn ein, zu kommen. Nach indianischem Brauch wurden Schnüre von Muscheln zur Besiegelung der Freundschaft ausgetauscht. Das war der Anfang der Irokesenmission. Der „Indianerapostel“ David Zeissberger hat Jahrzehnte hindurch hier seine berühmte Wirksamkeit entfaltet, gleichwie Christian Heinrich Rauch unter den Mohikanern. Dort bewohnte Zinzendorf mit seiner Tochter im Indianerdorf Schekomeko eine Hütte aus Baumrinde, wovon er schreibt: Das war mir das lieblichste Haus, welches ich noch bewohnt habe.“

Und nun zum Schluss. Soll ich erzählen von der Brüdermission im Kapland, wo der bekannte Georg Schmidt ein volles Menschenalter unter den Hottentotten gewirkt hat, um dann im

heimatlichen Niesky (Ober-Lausitz), weil er auch im Alter nicht müssig gehen wollte, seine Tage als einfacher Tagelöhner zu beschliessen?

Soll ich euch führen nach Suriname, wo heut über 100 000 Heidenchristen unter der Pflege der Brüder stehn? Oder auf die höchsten Berge der Erde, des Himalayagebirges, wo treue Sendboten seit einem halben Jahrhundert mit den Lehren des Buddhismus kämpfen? Oder nach Deutsch-Ostafrika, wo am Nyassasee Urenkel jener mährischen Streiter sich angesiedelt haben?

Ich denke: Ihr folgt mir zum Schluss nach Herrnhut, dem stillen Friedensort am Abhang des Hutbergs.

Es ist das Jahr 1760, es ist die Frühe des Ostermorgens. Heilige Sabbathruhe über dem sonst so gewerbfleissigen Ort. Da zieht die Gemeinde, nach „Chören“ geordnet, wie alljährlich noch heute unter den Klängen der Posaunen auf den Gottesacker hinaus, und dort wird Zinzendorfs sinnige und stimmungsvolle Osterlitanei an den Gräbern der Entschlafenen gesungen und gebetet, während der Osten sich rot und röter färbt und endlich die Ostersonne in strahlendem Glanze aufgeht.

Etwa einen Monat später, da geht durch Herrnhuts Gassen ein anderer, viel grösserer Zug; voran die Frauen und Mädchen in weissen Kleidern (denn die Brüdergemeinde kennt keine Trauerfarbe), aber ein Trauerzug. Zinzendorf war am 9. Mai heimgegangen; nicht wie Huss den Märtyrertod erleidend, nein, sanft im Glauben an seinen Heiland entschlummernd, und doch ein Märtyrer sein Leben lang: das Feuer der Liebe, die sein Herz erfüllte, der Liebe zu Gott und den Brüdern hatte ihn verzehrt.

Zweiunddreissig Geistliche der Brüderkirche trugen abwechselnd den Sarg; ein Kommando kaiserlicher Grenadiere aus Zittau (es war ja der 7 jährige Krieg) hielt die Ordnung aufrecht; denn viele Tausende von Nah und Fern waren zu diesem Begräbnis herbeigeströmt.

Nun ruht er dort auf dem Hutberg in Mitten seiner beiden Gemahlinnen: Erdmuth Dorothea von Reuss, die ihm vier Jahre zuvor vorangegangen, und Anna Nitschmann, der Mährin, die ihm ein halbes Jahr später nachgefolgt ist. Auf dem würdig-einfachen Grabsteine liest man die Inschrift: „Er war gesetzt, Frucht zu bringen, eine Frucht, die da bleibet.“ Nun hat sich an ihm erfüllt, was über seinem Schlossthor zu Berthelsdorf geschrieben stand:

„Wir übernachten hier als Gäste.
Drum ist dies Haus nicht schön noch feste.
Gottlob! Wir haben noch ein Haus!
Im Himmel, da siehts besser aus.“

Der Platonismus in Kants Kritik der Urteilskraft.

Von

Dr. **Heinrich Romundt** in Dresden-Blasewitz.

Zweiter Teil.

Der Platonismus in der Kritik der teleologischen Urteilskraft.

1. Kapitel.

Ein dem Schönen verwandter Begriff platonischer Art giebt sich kund im Urteil über lebendige Natur.

Kants Kritik der Urteilskraft besteht nicht nur aus einer Lehre vom Schönen und vom Erhabenen, welche letztere wir in unserer gegenwärtigen Abhandlung ganz beiseite lassen durften, sondern noch aus einem zweiten Hauptteil, der hinter dem ersten ästhetischen nur wenig an Umfang zurückbleibt, im Inhalte aber auf den ersten Blick von jenem so stark abweicht, dass man an der Verbindung beider zu einem Ganzen und zu einem Buche öfter Anstoss genommen hat. Ob mit Recht, ist zwar noch in diesem Kapitel, jedoch erst am Schlusse desselben zu entscheiden.

Nach dem vorangehenden ersten Teil dieser Abhandlung nicht nur, sondern auch bereits nach unserer darin erwähnten Betrachtung der beiden ersten Kritiken Kants ist nun auch in Kants Kritik der teleologischen Urteilskraft ein platonisches Moment der Erkenntnis zu erwarten. Dieses aber ist hier ein Begriff, der uns durch das Nachdenken über die Entstehung gewisser Erfahrungsgegenstände von besonderer Art, nämlich der Pflanzen und Tiere, zugeführt wird. Denn solche Erfahrung hat schon Plato stutzig gemacht. Dieser muss nach der von Sokrates im „Gastmahl" berichteten Rede der Diotima, Kap. 26, erkannt haben, dass ein Mensch zwar von Kindesbeinen an bis zum Greisenalter immer derselbe genannt wird, aber doch nie dasselbe an sich behält, sondern immer ein neuer wird und das Alte verliert an Haaren, Fleisch, Knochen, Blut und am ganzen Leibe. Es bleibe also in Wahrheit nur immer, meint die weise Frau aus Mantinea (im Wachstum und in der Erhaltung eines tierischen Körpers ganz ähnlich wie bei der Zeugung) ein anderes Junges statt des Alten zurück.

Werden wir nicht in der That, ohne dass wir natürlich

(vgl. I, Kap. 2) irgend an Entlehnung zu denken berechtigt sind, an diese wahre Betrachtung Platos erinnert, wenn Kant § 64 meint, Wachstum eines Baumes sei in Wahrheit fortgesetzte Selbstzeugung desselben als eines Individuums und der Ausdruck Zeugung also eigentlich nicht mit dem gewöhnlichen Sprachgebrauch auf Hervorbringung eines anderen Baumes derselben Gattung zu beschränken? Hiernach wäre vielmehr der Baum, der etwa gegenwärtig vor uns steht, als eine Wirkung von sich selbst als früherem Baum zu verstehen, dasselbe Wirkung von demselben als Ursache. Kant begründet die Gleichsetzung des blossen Wachstums in diesem besonderen Falle mit Zeugung durch den Hinweis darauf, dass die Grössenzunahme, die im Wachstum eines Baumes sich zeigt, von einer jeden anderen nach mechanischen Gesetzen — man denke z. B. an diejenige einer rollenden Schneelawine — gänzlich unterschieden sei. Denn die Materie, die der Baum zu sich hinzusetze, verarbeite dieses Gewächs vorher zu spezifisch eigentümlicher Qualität, welche der Naturmechanismus ausser ihm nicht liefern könne, und bilde sich selbst weiter aus vermittelst eines Stoffes, der seiner Mischung nach sein eigenes Produkt sei.

So nun etwa, als Wirkung von sich selbst als Ursache, erfahren wir ja aber auch ein Haus in der Wirklichkeit, nämlich als eine Wirkung der ihm entsprechenden gleichen Vorstellung im Kopfe seines Erbauers, aufgenommen in dessen Willen und danach von diesem mit Benutzung alles zu Gebote Stehenden zur Verwirklichung gebracht. Dieses ist in der That das einzige in unserer Erfahrung sich bietende Verhältnis, an dem wir uns die Art der Entstehung und Erhaltung einer Pflanze, eines Tieres bis soweit, dass kein Rest von Dunkelheit zurückbleibt, verständlich und fasslich machen können. Eins müssen wir freilich bei Benutzung dieser Analogie sofort bemerken: dass in der Natur nicht ein solcher verstand- und willensbegabter Baumeister organisierter Körper angetroffen, sondern auf einen solchen einzig und allein geschlossen wird.

Demgemäss wendet Kant gegen die Zusammenstellung der Natur und ihres Vermögens in organisierten Produkten mit menschlicher Kunst, wo man sich den Künstler (ein vernünftiges Wesen) ausser dieser denke, § 65 ein, sie, die Natur, organisiere sich vielmehr selbst und in jeder Spezies ihrer organisierten Produkte, zwar nach einerlei Exemplar im Ganzen, aber doch auch mit schicklichen Abweichungen, die die Selbsterhaltung nach den Umständen erfordert. Geht man dem weiter nach, so wird man wohl mit Kant, der mit so inniger liebevoller Hingebung bei der Beobachtung der Natur und ihres Lebens verweilte, ebendort in allerdings schroffem, aber wohl begründetem Gegensatze zu dem, was soeben über die Analogie der baumeisterlichen Wirksamkeit bemerkt wurde, vielmehr sagen, dass die Organisation der Natur,

genau zu reden, nichts Analogisches habe mit irgend einer Causalität, die wir kennen. Selbst die Vergleichung mit der Kunst des Genies, wie diese uns etwa in dem Schaffen des jungen Goethe entgegentritt und die allerdings am meisten das Dunkel dieses Naturgeheimnisses für uns aufzuhellen dienen mag, will Kant anders, als Paulsen in seinem Kantbuch 1. Aufl. S. 271 von ihm anzunehmen scheint, nicht als völlig angemessene Analogie gelten lassen. Der Grund ist, dass wir ja „selbst zur Natur im weitesten Sinne gehören". Wenn wir nun meinten, durch das Schaffen des Genies schon das Walten der Natur vollständig erklären zu können, würde das nicht allzusehr dem Wahne gleichen, wir könnten die verborgene grosse Ursache schon durch eine einzelne Art von Wirkungen ausschöpfen? Das Weltmeer mit einem Fingerhut?

Diese Anzweiflung der Vergleichbarkeit jedwelcher Art von sonst bekannter Causalität, kurz völlige Neuheit und Rätselhaftigkeit überhebt aber natürlich nicht im Geringsten der Pflicht, eine ganz andere Art von Ursachen, als die Vorgänge der unorganischen Natur, wie z. B. Regen und Wind, zur Erklärung ihres Entstehens fordern, für das Werden von Pflanzen und Tieren anzunehmen, wenn solche zum Verständnis dieses unentbehrlich sind. Und schon danach, wie wir Kant in unserem ersten Teile kennen gelernt haben, ist zu erwarten, dass er selbst rückhaltlos bereit sein wird, jene Notwendigkeit, wenn wirklich vorhanden, anzuerkennen und auch einen in Dunkel und Geheimnis tief eingehüllten Begriff nach Möglichkeit für die Erforschung der organischen Körper zu verwenden. Diese Erwartung wird auch nicht getäuscht.

Nach allem Vorangehenden ist es eine neue Art von Naturursachen, die in der Kritik der teleologischen Urteilskraft zu den mechanischen, die in der Kritik der reinen Vernunft als dem Organon der allgemeinen Naturwissenschaft allein in Betracht gezogen wurden, hinzutritt. Sie heisst auch im Unterschiede von diesen die der teleologischen Ursachen. Der deutsche Name dafür ist derjenige der Endursachen, als welche das Ende ihrer Wirksamkeit in sich schon vorausnehmen, wie z. B. der Baumeister das zu bauende Haus. Die mechanischen Ursachen aber heissen deutsch bloss wirkende wie z. B. der Stoss gegen eine dadurch ins Rollen gebrachte Kugel oder auch die zur Verwirklichung jenes baumeisterlichen Hausgedankens führende und dienende Zueinanderbewegung von Steinen ganz für sich und abgesehen von der Leitung, die auch in ihr sich äussert, eine zwar schwer vollziehbare Abstraktion. Am treffendsten und besten aber, auch nach Kant, werden jene ideale, diese bloss reale Ursachen genannt, weil aus dieser Bezeichnung zugleich erhellt, dass ausser diesen beiden Klassen von Ursachen keine dritte Art zu denken ist.

Der Leser unseres ersten Teils aber wird fragen, ob sich nicht auch diesem neuen platonischen Moment der Erkenntnis

gegenüber die Kant mit Hume und dessen Vorläufern gemeinsame Besinnung geltend mache. In der That konnte Kant nicht mehr gleich Plato in dem Menschen, der von Kindesbeinen an bis zum Greisenalter immer derselbe genannt wird, aber doch nie dasselbe an sich behält, sofort schon etwa ein fortgesetztes Teilnehmen von dessen sich erneuerndem Leibe und ganzer Person an einem und demselben Überschwänglichen oder Übersinnlichen jenseits aller erkannten Natur, sagen wir: an einem an sich seienden Urbilde dieses Menschen, annehmen. Vielmehr auch dieses platonische Jenseits gehört als ein von Menschen Erschlossenes und Gedachtes zunächst völlig nur dem Bereiche menschlicher Erkenntnis und ihrer Voraussetzungen im Gemüte an. So wird denn auch hier durch die brittische Besinnung ein platonisch Transscendentes in ein zunächst bloss Transscendentales umgeändert, d. h. aber in ein sich uns aufdrängendes unentbehrliches Mittel und Werkzeug, um der Naturgegenstände, die sich uns darbieten, in Forschung und Erkenntnis mehr und mehr Herr zu werden.

Durch Erfahrungsgegenstände besonderer Art, durch Pflanzen und Tiere, durch Wahrnehmung von deren Werden und Wachsen wird uns der Begriff von idealen Ursachen zuerst aufgenötigt. Ist uns aber so an der gegebenen Natur einmal ein Vermögen offenbar geworden, Produkte hervorzubringen, deren Möglichkeit ohne Anwendung des Begriffs von Endursachen von uns nicht verstanden werden kann, so wäre es nicht Bescheidenheit, sondern blosse Willkür, nicht auch die Anwendung dieses Begriffs auf solche Gebiete der Natur zu versuchen, die ihn an sich wie die leblosen unorganischen Naturgegenstände, z. B. Steine oder atmosphärische Vorgänge, nicht herausfordern. Ja, es ist unerlässlich, diesen Versuch auch auf das Naturganze auszudehnen.

Freilich ist und bleibt die Endursache ein blosser Versuchsbegriff. Wird dieser Begriff uns ja doch erst durch Reflexion und besonderes Nachdenken über die Entstehung bestimmter Naturdinge, von Pflanzen und Tieren, aufgedrängt. Dadurch unterscheidet er sich wesentlich von den in die Erfahrung selbst eingemischten Begriffen (z. B. von demjenigen einer notwendigen Verknüpfung von Vorgängen), mit deren Zusammenfassen zu einem Ganzen, Erörterung und Rechtfertigung nach vorangehendem Auslesen solcher Begriffe aus der Erfahrung sich die Analytik der Kritik der reinen Vernunft zu beschäftigen hatte. So als blossen Versuchsbegriff konnte den Gedanken idealer Naturursachen freilich noch nicht Plato verstehen. Bei diesem gleicht er vielmehr noch einer Bildsäule, die mit allen anderen ideellen Momenten der Erkenntnis zusammen in einem Wolkenkuckucksheim steif und starr dasteht. Um ihn zugleich menschlicher und richtiger zu fassen, dazu musste erst die mit der Entwickelung ernster Naturerforschung zusammenhängende brittische Grundbesinnung aufkommen und erstarken, die nun zuletzt auch diesen altgriechi-

schen Standbildern überweltlichen Charakters gleichsam die Glieder löst und sie beweglich macht.

Wir deuteten an, dass in der Analytik der Kritik der teleologischen Urteilskraft eine Ergänzung des entsprechenden Abschnittes der Kritik von 1781 enthalten ist. Zunächst aber wird durch sie offenbar die Kritik der ästhetischen Urteilskraft erweitert. Vergleichen wir den Begriff idealer Ursachen von Naturvorgängen, der nun auftaucht, mit dem dort erörterten Begriff der Schönheit!

In der letzteren erkannten wir eine Angepasstheit bloss an das auffassende menschliche Subjekt und seine Vermögen, also an uns selbst. Zu dieser subjektiven Zweckmässigkeit sehen wir nun in dem neuen Fall der idealen Ursache den keinem Menschenkinde fremden Begriff einer Anpassung von Gegenständen der Erfahrung wie an ein aussermenschliches, jedoch menschenähnliches Subjekt und dessen der Entstehung solcher Gegenstände zu Grunde liegende Vermögen und Ideen hinzukommen. Mit Kants Worten: „eine objektive Zweckmässigkeit", eine für uns gleichsam objektive Zweckmässigkeit. Damit aber ist der Begriff eines Masses, das im Menschen für sich darbietende Natur gelegen ist, an dem diese zu messen und so zu erproben wir nicht unterlassen können, vollständig erschöpft.

Wir haben hier den doch wohl zureichenden Grund angegeben, weshalb Kant die Begriffe der Schönheit und der Zweckmässigkeit der Natur, die zunächst freilich sehr verschiedenartig erscheinen, mit einander in einem Buche vereinigt hat. An dieser Verbindung hat man, wie schon erwähnt, öfter Anstoss genommen. So hat Schopenhauer in seiner Kritik der Kantischen Philosophie diese Vereinigung barock genannt.

2. Kapitel.

Eine aus Anlass des neuen Begriffs von Zweckgemässheit der Natur notwendige Vorüberlegung.

Wir erwähnten Kants unbefangenes Hinnehmen und Anerkennen des durch Thatsachen der Erfahrung zugeführten neuen platonischen Moments der Erkenntnis. Hierin aber hat Kant einen Vorgänger schon an Plato, dem allerdings solche Unbefangenheit von anderem abgesehen schon dadurch sehr erleichtert wurde, dass er im vierten Jahrhundert vor Christus noch nicht auf so viel Widerspruch gegen den Begriff idealer Ursachen, Streit und Verwirrung infolge des daraus entstehenden Kampfes wie der deutsche Denker am Ende des 18. Jahrhunderts nach Christus zurücksah. Dem griechischen Denker im Jünglingsalter der Philosophie lag auch schon darum weniger nahe dasjenige, wodurch sich nun Kant ein dauerndes Verdienst um wahre Wissenschaft

und Philosophie erworben hat: nämlich eine eingehende Erörterung des Begriffs idealer Ursachen im Verhältnis zu dem Begriffe realer Ursachen, eine, wie sich zeigen wird, nicht entbehrliche Vorüberlegung vor jedem künftigen Gebrauch. Bei dieser Vorerwägung konnte aber unserem Kant auch hier nicht die Gefahr eines Widerstreites entgehen, in den das sinnliche dogmatische Denken des Menschen diesen beim Gebrauche der beiden Arten von Ursachen mit einer gewissen Unentrinnbarkeit verwickelt, eines Widerstreits einer jeden Menschenvernunft innerlich mit sich selbst und dann auch der Parteigänger der einen Klasse von Ursachen im Vorzuge vor der anderen äusserlich mit einander.

Es war ja nicht das erste Mal, dass Kant eine solche Antinomie der gemeinen Vernunft gewahr wurde, und ohne Zweifel hatte er 1790 längst als Aufgabe seiner Kritik und der von ihm zu begründenden kritischen Philosophie erkannt, was er 1796 in der „Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie“ aussprach. Hier bezeichnet er die kritische Philosophie als einen immer gegen die, welche verkehrterweise Erscheinungen mit Sachen an sich selbst verwechseln, bewaffneten, eben dadurch auch die Vernunftthätigkeit unaufhörlich begleitenden Zustand.

Was aber wird unter dem Einfluss der Übertreibung eines sinnlichen Denkens, die überall gleichmässig der eben von Kant erwähnten Verwechselung zu Grunde liegt, aus dem so problematischen Begriff von idealen oder Zweckursachen? Zunächst wird von der natürlichen Beziehung dieses Begriffs zu unserem Erkenntnisvermögen, zur menschlichen Vernunft abgesehen. Infolge dieses Zurücktretens, ja völligen Schwindens der subjektiven Bedingtheit aus dem Bewusstsein aber verwandelt sich das feinere, zartere „gleichsam“, das „als ob“, das in Kants neuer Fassung so deutlich hervortreten konnte und musste (vgl. II, Kap. 1), für uns unvermerkt in ein gröberes „dass“, etwa in der Art, wie uns die idealen Ursachen des Werdens und Wachsens bei Plato, der sich noch unbefangen dem Zuge des natürlichen Denkens überliess, naiv entgegentreten.

Diese vergröbernde Umwandlung aber besagt nichts Anderes als, dass der bloss, wenn auch mit Notwendigkeit, aus der Erfahrung herausvernünftelte Versuchsbegriff den in die Erfahrung selbst eingewebten Verstandesbegriffen wie z. B. demjenigen einer notwendigen Verknüpfung, den unentbehrlichen Handhaben, ohne die nach der Analytik der Kritik der reinen Vernunft Erfahrungsgegenstände als solche für uns überhaupt nicht möglich sind, völlig gleichgesetzt wird. Und nun heisst es: Einige Produkte der materiellen Natur sind (nur) durch Endursachen und nicht nach bloss mechanischen Gesetzen möglich. Befreien wir das eingeklammerte „nur“ von seiner Klammer, so haben wir Kants Formulierung der Behauptung, die sich nun ergiebt, in § 70.

Weiter hat Kant das Verfahren der natürlichen Denkweise hier nicht verfolgt, also nicht bis zu dem Schluss, zu dem das Denken, das einmal die zarten Grenzlinien strenger Naturwahrheit überschritten hat, leicht weiter eilt. Wir meinen den Schluss auf ein letztes Subjekt solcher als objektiv vorhanden angenommener Naturzwecke, kurz: auf ein aussermenschliches, aber menschenähnliches Wesen als Urheber der Zweckmässigkeit organisierter Naturkörper und dann notwendig weiter aller Naturdinge überhaupt, der Natur insgesamt. Zu diesem Schluss ist man im Abendlande besonders in den Jahrhunderten seit Aufkommen der christlichen Kirche und durch Missverstehen von deren religiösen Bedürfnissen gern weitergegangen.

Das Ergebnis ist also eine Theologie, die dem Anschein nach auf zuverlässige Data bloss der äusseren materiellen Natur sich gründet, eine eigentlich so zu nennende Naturtheologie, und zwar eine Physikotheologie, die sich mit Wahrnehmungsthatsachen nicht viel mehr zu befassen braucht, nachdem sie diese einmal als Sprungbrett benutzt und dann hinter sich gelassen hat.

Durch solchen Schluss, den keine Erfahrung bestätigt, aber auch schon durch die sinnliche Übertreibung des feineren „als ob“ in ein plumpes „dass“, die ihm zu Grunde liegt, und durch die darauf gegründete Behauptung der Ausschliesslichkeit des Prinzips der idealen Ursachen für die Erklärung einiger Erzeugung wird aber die Opposition des reinen Verstandes und seiner Freunde herausgefordert. Köpfe, die auf eine praktische Erforschung der Naturvorgänge gerichtet sind, können nicht anders als sich durch jene „Idealisten“ arg beeinträchtigt fühlen und werden dann leicht im Interesse solcher Forschung ebenso einseitig die mechanischen wirkenden Ursachen für allgenugsam erklären, zumal sie damit die Sache des unentbehrlichen grundlegenden Verstandes und nicht bloss die einer vernünftelnden Urteilskraft zu vertreten meinen dürfen. So wird denn in ihrem Satze, den Kant in § 70 so formuliert: „Alle Erzeugung materieller Dinge ist nach bloss mechanischen Gesetzen möglich,“ auf eine trotzige Naturtheologie mit einer ebenso trotzigen Ausschliessung von allen und jeden idealen Ursachen in jeder Hinsicht geantwortet.

In diesem Kampfe fehlt es selbst nicht an Versuchen von Parteigängern der Physik, den Ausgangspunkt der Naturtheologen, die Zweckmässigkeitsauffassung der organischen Körper, zu einer blossen Einbildung, die aus Wünschen, Wollen und Wähnen des unwissenden selbstsüchtigen Menschen bloss psychologisch zu erklären sei, hinabzusetzen. Spinoza ist es, der in einem längeren Anhang zum ersten Buche seiner „Ethik“, der aber wenig tief eindringt und wenigstens in intellektueller Hinsicht sehr mit Unrecht berühmt ist, diese Abschätzung der idealen Ursachen zu einem blossen Schein, einem „modus tantummodo imaginandi“, vertritt. Die Erzeugung nach bloss mechanischen Gesetzen dagegen

gilt ihm für eine ewige Wahrheit. Der in Bezug auf Teleologie demnach wohl als Subjektivist zu bezeichnende dogmatische Denker des 17. Jahrhunderts steht aber trotzdem, was schon sein Verhalten zum Mechanismus der Natur beweist, mit seinen Gegenfüsslern, den Naturtheologen, den, so zu sagen, extremen Objektivisten, auf einem und demselben Boden, nämlich auf demjenigen eines natürlichen, darum jedoch noch nicht richtigen, absoluten Denkens.

Dass es auch in der Frage der Ursachen des Werdens und Wachsens der Pflanzen und Tiere nicht an Aufforderung zur Einsetzung eines Gerichtshofes fehlt, der nach Kants Worten von 1787 der Gewaltthätigkeit, welche Bürger von Bürgern zu besorgen haben, einen Riegel vorschiebe, damit ein jeder seine Angelegenheit ruhig und sicher treiben könne, wird man nach unseren Darlegungen schwerlich leugnen. Dass aber gerade Kant im Besitze der entscheidenden Einsicht war, um auch diesen Streit endgültig zu schlichten, wird der Leser gleichfalls schon aus den früheren Abschnitten dieser Abhandlung entnehmen können.

Es ist wiederum die brittische Grundbesinnung, welche die sinnliche Übertreibung und Rechthaberei einer jeden der beiden Parteien, die einander ausschliessen, in die Schranken der Natur und Besonnenheit zurückweist und ihre Transscendenzen wiederum, damit wir uns eines wohl nicht mehr missverständlichen kurzen Ausdrucks bedienen, in blosse Transscendentalismen umwandelt. Dies sind aber blosse Voraussetzungen von Erkenntnis für zu erwartende Naturgegenstände im menschlichen Gemüte oder, anders ausgedrückt, Waffen zur Eroberung der Natur durch die menschliche Vernunft, sei es für das Wissen, sei es auch über dieses hinaus für einen nicht willkürlichen, sondern allgemeingültigen unparteiischen Glauben.

In ihrer berichtigten Gestalt nun schliessen die Grundsätze der Physiker und der Theologen sich nicht mehr wie vorher gegenseitig aus, sondern können ohne alle Schwierigkeit mit einander vereinigt werden. Oder was für ein Widerspruch wäre zwischen dem Satz und dem Gegensatz, wie sie Kant zu Anfang des bereits erwähnten § 70 formuliert? Da lautet der Satz des Physikers: „Alle Erzeugung materieller Dinge und ihrer Formen muss als nach bloss mechanischen Gesetzen möglich b e u r t e i l t w e r d e n." Der Gegensatz aber heisst: „Einige Produkte der materiellen Natur können nicht als nach bloss mechanischen Gesetzen möglich b e u r t e i l t w e r d e n. (Ihre Beurteilung erfordert ein ganz anderes Gesetz der Kausalität, nämlich das der Endursachen.)"

Kants Kritik stellt so durch ihre Besinnung die Beziehung zum menschlichen Erkenntnisvermögen, die unvermerkt aus dem Bewusstsein des Menschen leicht schwindet, in der That aber doch immer gleich sehr vorhanden ist und bleibt, mit dem erforderlichen Nachdruck wieder her. Dadurch aber ist nun unserem

Geschlechte die Einfalt der Natur, von der wir jedoch nicht sagen dürfen, dass sie zu Zeiten von Menschengedenken je geherrscht habe, gleichsam zurückerworben. Es ist das menschlich bescheidene „als ob" statt des natürlicheren, aber trotzdem vermessenen „dass" für die Zweckmässigkeitsauffassung der organischen Natur und für die auf sie sich gründende Naturtheologie, das Kant mit der angegebenen Begründung für immer auf den Platz zurückführt, der ihm von Rechtswegen zukommt. Dies geschieht nach erfolgter Auflösung der Antinomie am Schlusse des § 75, dessen Überschrift schon dahin weist: „Der Begriff einer objektiven Zweckmässigkeit der Natur ist ein kritisches Prinzip der Vernunft für die reflektierende Urteilskraft."

Aber diese Wiederherstellung der einfältigen Natur ist hier wie anderswo in der Kritik keineswegs der einzige Gewinn aus der glücklichen Auflösung der Antinomie. Durch die zum Behuf dieser Auflösung erforderliche Erinnerung an die völlige Sinnenbedingtheit gegebener Natur ist Raum geschaffen für Dinge an sich selbst, damit aber auch für eine noch ganz andere Vereinigung der beiden möglichen Arten von Ursachen, der realen und der idealen, als sie sich im Altertum etwa ein Aristoteles, der von seines Lehrers Plato vorwiegendem Idealismus für sein stärkeres Interesse an Naturerforschung mit Recht nicht befriedigt war, als wirkliche Ordnung der Natur gedacht haben mag. Nach Aristoteles sollten wirkende oder Bewegungsursachen, denen zwar auch er in jenen Kindheitstagen der abendländischen Wissenschaft noch nicht völlig gerecht zu werden vermochte, im Dienste von idealen Zweckursachen stehen ungefähr so, wie Maurer und deren Zupfleger unter der Leitung des Baumeisters.

Für eine noch ganz andere Art von Vereinigung sei Raum geschaffen, sagten wir soeben, durch die Unterscheidung der Dinge an sich selbst von den Dingen für uns, den Sinnendingen. Diese Vereinigung wird von Kant nach Auflösung der Antinomie in zwei Paragraphen vorbereitet. Von diesen ist der letzte, § 77, mit der Überschrift „Von der Eigentümlichkeit des menschlichen Verstandes, wodurch uns der Begriff eines Naturzwecks möglich wird", von Schopenhauer in einer Notiz gelegentlich seiner Lektüre desselben „sehr tiefsinnig, aber höchst dunkel" genannt, eine Bezeichnung, die für die vorhergehende Anmerkung, durch die er vorbereitet wird, nicht weniger zutreffen dürfte.

Hier wird von Kant dasjenige, was bereits in seiner Inanspruchnahme des Versuchsbegriffs idealer Ursachen und ihnen entsprechender Wirkungen als blosser Voraussetzungen und Werkzeuge für Erkenntnis im menschlichen Gemüte gelegen ist, weiter entwickelt und zur Geltung gebracht. Dies aber nicht ohne Berücksichtigung auch der analogen Art, wie die geistige Form einer notwendigen Verknüpfung von Bewegungsursachen im Begriffe des Mechanismus bereits in der Kritik der reinen Vernunft ge-

fasst wurde. Kant weist auf die tiefer liegenden Wurzeln der Zweckauffassung oder des Zweckbegriffs in einer Eigentümlichkeit des menschlichen Erkenntnisvermögens hin.

Bei uns nämlich sind Anschauungen und das Denken, das diese zu Begriffen zusammenfasst, getrennt. So enthält der gedachte Begriff eines Hausbaus als Ganzes in und unter sich alle anschaulichen zur Vollführung eines solchen Baus erforderlichen Handlungen verschiedener Gewerke als Teile, die dann durch ihr Zusammenwirken das Ganze in der Wirklichkeit unter der Oberleitung jenes zustandebringen.

Wir wissen nun zwar gar nichts von einem anders beschaffenen Erkenntnisvermögen und würden dessen Art und Verfahren, wenn man es uns beschreiben wollte, vermutlich nicht einmal verstehen. Aber zu denken ist trotzdem wohl, wenn auch gar nicht bestimmt vorzustellen, ein anschauender oder intuitiver Verstand, in dem das bei uns Getrennte, Anschauung und Denken, Teile und Ganzes, zusammenfallen würden. Die Vergegenwärtigung eines Wesens mit diesem Vermögen einer intellektuellen Anschauung, dessen Gedanken freilich nicht unsere Gedanken sind, kann nun dienen, uns von der Zufälligkeit und blossen Menschlichkeit unserer Zweckauffassung der Natur zu überführen. Und in keiner anderen Absicht ist diese Betrachtung, die bei ihm in die dunkelste Tiefe unserer Vernunft, in die wir aber hier nicht folgen wollen, hinunterdringt, von Kant angestellt. Also nicht etwa, um uns zu völlig eingebildeter Übung eines uns nicht einmal verständlichen Vermögens von dem uns natürlichen Denken mit Benutzung von Zweckbegriffen, das auch wohl von statten geht, hinweg zu locken. Ob sich aber das wohl alle Leser Kants von Anfang an völlig klar gemacht haben, auch die vermeinten Erben und zugleich, wie sie von gefälligen Trabanten genannt wurden, „Überwinder“ Kants am Ende des 18. und in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts?

Es wurde zuvor in diesem Kapitel von uns Spinozas Abschätzung der idealen Ursachen zu einem blossen Schein erwähnt. Kants Angriff nun auf den teleologischen Verstand verhält sich zu dem Vorgehen Spinozas wie tiefer bitterer Ernst zum leichten Spiel. Und doch hat das so viel gründlichere Verfahren des Vernunftkritikers lange nicht das Aufreizende und bloss Beunruhigende des blinden Dogmatikers. Denn jener lässt die erfahrungsmässige Realität der Zweckauffassung der Natur völlig unangefochten und giebt die Zweckmässigkeit der Natur nicht etwa nur für eine willkürliche Einbildung des von Spinoza so genannten „vulgus“ aus, zu dem wir ja doch alle gehören mit einziger Ausnahme etwa des spekulierenden Denkers, der ausschliesslich dem Ideale theoretischer Forschung nachhängt und der sich über den gemeinen Mann in seinem einsamen Dachstübchen hoch erhaben — dünkt. So verschieden ist, ob man dasselbe mit Spinoza für eine Wesenheit

blosser Einbildung (ens imaginationis) oder mit Kant für eine solche der natürlichen, obzwar nicht rein wissenschaftlichen Vernunft (ens rationis) ansieht.

Von einem versuchsweise zu denkenden anschauenden Verstande, den die Auflösung der teleologischen Antinomie uns nahe bringt, dürfen wir nun annehmen, dass er das Übersinnliche, für das dieselbe Auflösung in den für sie erforderlichen Erwägungen uns schon zuvor Raum gewährte, ganz anders erkennen würde, als es uns Menschen möglich ist. Denn für uns Menschen lässt die erwähnte Inanspruchnahme der teleologischen Auffassung 1790 wie der mechanischen schon 1781 als blosser Erkenntniswerkzeuge durch Kants Kritik — in starkem Unterschiede auch hier von Plato, der noch nicht so strenge zu sondern vermochte — für das Übersinnliche nur völlige Unbestimmtheit übrig. So also ist das gemeinschaftliche Prinzip der mechanischen Ableitung einerseits und der teleologischen andererseits für unsere Einsicht beschaffen, dasjenige Gemeinschaftliche, von dem Kant in § 78, dem Schlussparagraphen der Dialektik der teleologischen Urteilskraft, nach der Vorbereitung in den vorhergehenden §§ sagt, dass wir es der Natur als einem blossen Phänomen unterlegen müssen. In Betreff dessen fügt auch er dort sofort noch hinzu, dass wir uns von ihm in theoretischer Absicht nicht den mindesten bejahend bestimmten Begriff machen können.

Wenn wir aber demnach auch hier gerade so wie im Abschluss der Kritik der ästhetischen Urteilskraft Unbestimmtheit des Übersinnlichen behaupten, so gilt diese Unbestimmtheit doch mit Notwendigkeit einzig und allein für uns und also gar nicht z. B. für einen anschauenden Verstand, den wir uns wenigstens denken können. Dieser mag also das übersinnliche gemeinschaftliche Prinzip des Mechanismus und der Teleologie als ein völlig und genau Bestimmtes denkend anschauen.

Auch in dieser Hinsicht folglich, damit wir die Unbestimmtheit ja nicht etwa über uns Menschen hinaus willkürlich ausdehnen, hat die Vergegenwärtigung eines Geistes von übermenschlicher Art eine Bedeutung, die nicht zu verachten ist.

Für uns Menschen andererseits aber ist gerade die von Kants Kritik festgestellte Unbestimmtheit des Übersinnlichen von dem allergrössten praktischen Wert und Nutzen und zwar zunächst für unsere Naturforschung. Denn durch solche Unbestimmtheit wird für jede Kühnheit, ja Verwegenheit mechanischer Forschung, für deren Hypothesen und Experimente völlige Freiheit gelassen. Darum aber ist nicht schon zu besorgen, es werde dadurch das teleologische Denken je ausgeschlossen oder aufgehoben. Aufgeschoben ist nicht aufgehoben.

Sollte übrigens das Auslaufen auch der Kritik der teleologischen Urteilskraft genau so wie vorher derjenigen der ästhetischen in die Idee eines Übersinnlichen von völlig unbestimmter

Art nicht auch für eine Verwandtschaft der beiderseitigen Ausgangspunkte, des Begriffs der Schönheit und desjenigen der Zweckmässigkeit der Natur, Zeugnis ablegen? — Dies nebenbei zur Ergänzung der Schlussbemerkung von II. Kap. 1.

In dem Buche von A. Drews „Kants Naturphilosophie als Grundlage seines Systems (!?).“ Berlin 1894, findet sich über die Antinomie der teleologischen Urteilskraft, von der wir jetzt die Verursachung wie auch die Auflösung samt ihrer wohlthätigen Folge kennen gelernt haben, S. 431 der folgende Satz: „Hier haben wir es zu offenbar nur mit einer Parallele zu den Antinomien der Vernunftkritik zu thun, die Kant nur aus systematischen Gründen erfunden (!) hat, als dass es sich verlohnte, näher darauf einzugehen.“

Ob sich das hier vom hohen Pferde herab abgelehnte Eingehen auf diese Antinomie nicht doch weit mehr gelohnt hätte als der Wahn, der zwar mehrfach umgeht, aber trotzdem völlig grundlos ist, dass der für blosses Erfinden in den Wissenschaften so wenig eingenommene Kant diese wie andere Antinomien nur aus systematischem Grunde erfunden, d. h. ehrlich deutsch und grob ausgedrückt, aus den Fingern gesogen habe? Denn im Falle ernster Beschäftigung mit dieser Antinomie hätte auch Drews als den Schlüssel zur Auflösung derselben die Idee eines Übersinnlichen, das für uns Menschen notwendig unbestimmt ist, antreffen müssen. Dies ist aber, dürfen wir annehmen, eben diejenige Folgerung, die er nun S. 437 seines Buches bei Kant im Interesse der Naturphilosophie mit Bedauern vermisst, „obwohl dieselbe doch, meint er, unzweideutig in seinen Praemissen enthalten ist.“ Einfachen platt rationalistischen Theismus hätte Drews dann gewiss nicht Kant als seiner Weisheit Schluss nachsagen können.

Nach Kants Urteil bedurfte es eines Zurückgehens auf „die Eigentümlichkeit des menschlichen Verstandes, wodurch uns der Begriff eines Naturzwecks möglich wird“, um noch über das nächste Bedürfnis hinaus für ein höheres Interesse, das erst in den folgenden Kapiteln auseinandergesetzt werden kann, die Begriffe des Mechanismus und der Teleologie in der Auffassung der Natur zu vereinigen. Ein wesentlich anderes Verhalten dieser Aufgabe gegenüber begegnet uns am Ende des 19. Jahrhunderts. Wir haben hier im Sinne das „System der Philosophie“ von Wilhelm Wundt, das zuerst 1889 veröffentlicht und danach 1897 in 2. Auflage erschienen ist, und besonders S. 322 dieses Buches (2. Aufl. S. 312).

Nicht, als ob hier auf Kants Ziel verzichtet würde. Es wird vielmehr dasjenige, was Kant allein als erreichbar, aber auch allein als praktisch, nämlich für die dauernde Befreiung menschlicher Naturforschung, notwendig erachtete, dem Anscheine nach sogar weit überboten. Jedoch einer mühsamen Zergliederung des menschlichen Verstandes scheint es heutzutage zu diesem Zwecke nicht

mehr zu bedürfen; ja, vielleicht ist nicht einmal mehr ein Verständnis der von Kant versuchten erforderlich. Zwei kleine Worte schon bringen, was man nur wünschen mag, zustande, nämlich der von Wundt soeben in sein System eingeführte Begriff einer „aktuellen Kausalität".

Über diese heisst es auf der angegebenen Seite: „Vom Standpunkt der aktuellen Kausalität aus ist die Zweckbetrachtung lediglich (!!) — in der 2. Auflage steht dafür: bloss — die Umkehrung der Kausalbetrachtung." Mit anderen Worten, die eben vorhergehen: die progressive Richtung der Kausalität ist (nämlich durch die Wundtsche Begriffsschöpfung einer „aktuellen Kausalität") in eine regressive verwandelt oder auch, wie es in unmittelbarem Anschluss an den zuvor angeführten Satz wörtlich weiter heisst: „Ursache und Mittel, Wirkung und Zweck sind zu äquivalenten (!) Begriffen geworden. Der Streit beider Prinzipien um die Herrschaft hat damit endgültig sein Ende erreicht."

Das ist nun fürwahr nichts Geringes. Sind wir aber nicht, ehe wir blossen zwei wenn auch fremdklingenden Worten so Übergewaltiges zutrauen, berechtigt, ja verpflichtet, über das Wie und Woher eines so unerhörten Vermögens uns Klarheit zu verschaffen? Vielleicht bringt Wundts Kapitel von dem „Prinzip der aktuellen Kausalität" S. 311 ff. (2. Aufl. S. 301) darüber einiges Licht.

Zuvor aber wolle sich der Leser die gemeine Thatsache vergegenwärtigen, dass jede Wirkung im Naturlauf Ursache wiederum von anderen Ereignissen als Wirkungen werden kann, so Schneeschmelze im Frühjahr im Gebirge infolge der laueren Lüfte vom Anschwellen der Bäche und Flüsse, dieses wieder von Überschwemmungen und Verwüstungen im niederen Lande u.s.w. u.s.w. Ebenso ist jede Ursache wiederum als eine Wirkung von früheren Ereignissen als ihren Ursachen anzusehen. Werden wir aber deshalb schon meinen und sagen, dass, weil jede Wirkung wieder Ursache werden könne und jede Ursache wieder als Wirkung sich darstelle, ohne Rücksichtnahme auf das Zeitverhältnis in jedem einzelnen Falle die Begriffe der Ursache und der Wirkung beliebig zu vertauschen seien? Um eine solche Behauptung wagen zu können, müssten wir ja zuvor von der lebendigen Anschauung und Erfahrung, die uns doch erst die Begriffe von Ursache und Wirkung an die Hand gab, völlig abgesehen haben.

Ob nun aber nicht der bekannte Leipziger Naturforscher und Psychologe auf eine solche Abstraktion, die freilich gewiss nicht gut zu heissen ist, sich eingeschränkt hat? Dies lassen seine Worte am Anfang des erwähnten Kapitels S. 311 vermuten: dass in allen Kausalitätsverhältnissen „Ursache und Wirkung Ereignisse sind und dass diese letzteren nur in der Relation, in die sie gebracht werden, jene Bedeutung annehmen, während in

anderem Zusammenhang[1]) stets auch die Ursache als Wirkung und die Wirkung als Ursache gedacht werden kann". „Die so entstandene neue Form des Kausalprinzips", so schliesst Wundt, „bezeichnen wir als diejenige der aktuellen Kausalität."

Auf diese Weise meinen wir ein Verständnis für das Entstehen der sehr seltsamen Wundtschen Behauptung über die Möglichkeit der Vertauschung von Ursache und Wirkung und der im Gefolge dieser Vertauschung einziehenden wahrhaft verblüffenden Umstülpung der Begriffe, der Umwandlung eines Progressiven in ein Regressives gewonnen zu haben. Ob aber auch diese Behauptung selbst dadurch an Sinn gewonnen hat, überlassen wir dem Leser zu beurteilen. Für den Verfasser dieser Abhandlung hat sie keinen.

Es dürfte hier in Wundts System ein Fall von Verwechselung eines bloss abstrakten Verstandesgebrauchs mit dem konkreten vorliegen, wie sie in der Geschichte der Philosophie nicht ganz selten, obwohl gewiss selten so auffällig und so grob angetroffen wird. Solcher Verwechselung ist selbst der einfachste gesunde Menschenverstand, der mit den Sinnen in Verbindung bleibt, weit weniger als der abstrakte Philosoph ausgesetzt.

Wenn aber hiernach die grosse Entdeckung einer „aktuellen Kausalität" auch bei einem berühmten Naturforscher für eine blosse schimmernde Seifenblase des abstrakten Denkens zu halten ist, die, sobald sie den Erdboden der Anschauung und Erfahrung berührt, unvermeidlich zerplatzt, so ist es ja auch nichts mit den ihr nachgerühmten ungeheuren Leistungen und ebenfalls nichts mit dem schon winkenden Sieg des 19. Jahrhunderts und seines Geschwindschritts über das noch schwerfälligere 18. Jahrhundert in diesem Punkte.

Auf die Wiederherstellung der reinen Natur und auf deren Sicherung durch Aufsteigen zu der letzten Ursache des Phänomens in der Kritik der ästhetischen Urteilskraft konnte eine Methodenlehre, d. h. eine Anweisung für das Verfahren mit den erörterten Voraussetzungen der Erfahrung des Schönen zum Behuf des Erwerbs von Wissenschaft, nicht folgen. Denn es giebt keine Wissenschaft vom Schönen, die in objektiven oder materiellen Merkmalen festzulegen vermöchte, wodurch sich schöne Gegenstände von unschönen unterscheiden. Der lebendige mit dem Anspruch auf Allgemeingültigkeit urteilende Geschmack des Publikums, der, wenn irre geführt, einzig durch die Schule hoher Muster des Schönen in Natur und Kunst unter Beihülfe von strengen und feinsinnigen Geschmacksrichtern, wie G. E. Lessing, wieder auf den rechten Weg zu bringen ist, bildet die letzte autonome Instanz, die sich über alle vermeinten objektiven Feststellungen und Vorschriften hinwegsetzt.

---

[1]) In Wahrheit freilich nicht in anderem, sondern in demselben Zusammenhang, nur zu anderen Ereignissen.

Ganz anders in der Kritik der teleologischen Urteilskraft. Hier macht die Methodenlehre dem Umfange nach in Kants Werk sogar die grössere Hälfte aus. Diese ist zwar von Kant in den folgenden Auflagen, vielleicht nur — auch ein grosser Mann hängt mit der gewöhnlicheren Menschheit durch kleine Schwächen zusammen —, um eine völlige äussere Übereinstimmung mit dem ersten Teil der Kritik von 1790 herzustellen, gleichfalls als blosser Anhang bezeichnet worden. Dieser „Anhang" giebt aber die wertvollsten Winke für die Behandlung des Begriffs idealer Ursachen sowohl in der Naturforschung wie für die Theologie.

Für die Auflösung dieser Aufgabe war Kant durch das von ihm 1781 geschaffene Organon theoretischer Naturwissenschaft wie auch durch das diesem 1788 hinzugefügte Organon der Moral und der Moraltheologie in einer Weise vorbereitet, wie nie ein Denker vor ihm. Deshalb haben wir gerade hier eine Glanzleistung der Kritik zu erwarten. Diese ist aber, nach vorliegenden Äusserungen darüber, auch den neuesten im 4. und 5. Bande der „Kantstudien", dort in einem Aufsatz des Professor A. Dorner in Königsberg, hier des Dr. A. Pfannkuche, zu schliessen, noch wenig gewürdigt. In den Abhandlungen dieser Gelehrten zeigt sich kein nennenswerter Fortschritt in der Würdigung selbst gegenüber der „Darstellung der wichtigsten Wahrheiten der kritischen Philosophie für Uneingeweihte. Zweiter Teil, welcher die Kritik der Urteilskraft zum Gegenstande hat." von J. G. C. Kiesewetter, Doktor und Professor der Philosophie, Berlin 1803. Und doch sind seit diesem unsäglich schwachen Buche, das freilich trotzdem (oder vielleicht gerade deshalb?) vier Auflagen erlebt hat, jetzt fast 100 Jahre vergangen. Jene Leistung Kants konnte auch nicht wohl in ihrem Werte erkannt werden, so lange die Grundmotive von Kants ganzem Werk nicht besser verstanden, besonders aber nicht sehr viel ernster genommen waren.

Eins, was Kant zur Verhütung von Missverständnissen hätte thun können, wollen wir heute nicht unterlassen: die strengere auch äusserliche Unterscheidung der Erörterung des Interesses des Physikers an dem Begriff idealer Ursachen einerseits von derjenigen des Interesses des Moralisten und Theologen andererseits.

3. Kapitel.

Der Begriff der Zweckgemässheit der Natur und die Naturwissenschaft.

Wir hören zuerst den Naturforscher. Ihm ist daran gelegen, die Naturvorgänge in ihrem Werden bis zu dem Grade zu verstehen, dass er sie nach seinen Begriffen davon selber zustandebringen könne. „Nur so viel sieht man vollständig ein, als man nach Begriffen selbst machen und zustandebringen kann."

Krit. d. Urt. § 67. Und ist eine solche wahrhaft praktisch zu nennende Erkenntnis für Blitz, Regen und Wind und andere Erscheinungen der unorganischen Natur noch erst zu suchen? Der Mensch, der kleine Gott der Welt, kann längst im Kleinen blitzen und donnern, regnen und Wind machen.

Wie aber steht es mit Pflanzen und Tieren und dem Verständnis von deren Entstehen? „Organisation als innerer Zweck der Natur übersteigt unendlich alles Vermögen einer ähnlichen Darstellung durch Kunst." Dieser Satz Kants, der durch ein „aber" unmittelbar mit dem eben vorher angeführten verknüpft ist, dürfte trotz aller Fortschritte gerade der Naturwissenschaft seit 1790 auch heute noch nicht durch die That widerlegt sein.

Drängt sich hiernach nicht geradezu auf der Versuch, den Begriff von Naturzwecken möglichst beiseitezulassen und zu sehen, ob man nicht mit Hülfe der für die unorganische Natur so erfolgreich bewährten blossen Bewegungsursachen und des Mechanismus auch der organisierten Naturprodukte völlig Herr werden könne? Damit würde man zwar einen der aristotelischen Philosophie, von der man gesagt hat, dass sie das organische Wachstum als Typus alles dessen, was in der Natur geschieht, feststellte, und einigermassen auch schon dem Plato gerade entgegengesetzten Weg betreten, den Weg einer mechanischen Naturauffassung. Von dieser bemerkt derselbe dänische Autor, Harald Höffding, Geschichte der neueren Philosophie, Leipzig 1895 f., I. S. 7, sie sei der neueren Naturwissenschaft, die im 16. und 17. Jahrhundert emporkam, sowohl Mittel als erstrebtes Ziel.

Für blosse Naturbeschreibung zwar konnte eine Beachtung des Zweckes in aristotelischer Weise, die z. B. allein die Einrichtung des Auges verstehen lehrt, Grosses leisten. Mit der Ausdehnung aber der praktischen Erkenntnis der mechanischen Naturwissenschaft allererst auf die organische Natur würde auch hier glücklichen Falls aus blosser Naturbeschreibung eine wirkliche Naturgeschichte, mit welchem Namen sich zwar jene längst missbräuchlich, wenn nicht etwa in dunkler Vorahnung und Vorwegnahme einer vollkommneren Zukunft, geschmückt hat, oder eine eigentliche Theorie der Natur. Den letzteren Ausdruck umschreibt Kant § 79 geradezu durch „mechanische Erklärung der Phänomene derselben durch ihre wirkenden Ursachen."

Aus dieser Anführung bereits wie auch schon aus unseren beiden vorhergehenden Kapiteln im Ganzen erhellt, dass Kant sich zu Versuchen, das Gebiet mechanischer Naturforschung zu erweitern, nicht so verhalten würde, wie Verfasser kürzlich in einer Kritik las, die von einem „Philosophen" dieser Tage an dem „Glaubensbekenntnis eines Naturforschers" geübt wurde. Dieser fand z. B. den Hinweis des Zoologen Häckel auf die Erscheinung der mimicry, nach der manche Tiere dieselbe Farbe haben wie die Unterlage, auf der sie sich aufzuhalten pflegen, und in dieser

Farbe einen Schutz gegen verfolgende Feinde, zwar höchst anziehend, zeigte aber gar keinen Sinn für die Würdigung einer natürlichen Erklärung des Entstehens dieser Schutzfarbe etwa durch Vererben und infolge davon allmähliges Ansammeln zufälliger Anpassungen dieser Art, sondern bemerkte einzig und allein: „Aber der Zweckbegriff wird doch verworfen.“

Ob Kant hier nicht, ganz anders als dieser „Philosoph“, übrigens heutzutage schon ein seltnerer Vogel von Philosoph, vielmehr einzig zu bedauern gefunden hätte, dass der Zweckbegriff durch diese Erklärung mechanischer Art allzuwenig überflüssig gemacht sei? Muss der Zweckbegriff ja doch für die Bildung des Anzusammelnden, wenn auch nicht mehr im Ganzen, so doch nun in seinen kleinsten Partikelchen von uns unvermeidlich vorausgesetzt werden.

Den besten Beweis aber für seine Anerkennung des Bestrebens der neueren Naturforscher nach möglichstem Auskommen schon mit natürlichen wirkenden Ursachen bei ihrem Geschäft, einen Beweis nicht durch Worte, sondern durch That hat Kant durch seine schon erörterte Aufhebung des teleologischen Verstandes gegeben. Diese bereitete zwar zunächst nur den Weg für die Bestimmung der Beschaffenheit eines letzten gemeinschaftlichen Prinzips von Mechanismus und Teleologie, für das die Auflösung der Antinomie Raum geschaffen hatte. Das Ergebnis der Erwägung war ja völlige Unbestimmtheit des anzunehmenden Übersinnlichen für die menschliche Erkenntnis. Bei Erwähnung dieses Resultats haben wir aber schon nicht unterlassen, auf die überaus günstigen Folgen dieser Unbestimmtheit gerade für Naturforschung und zwar für deren moderne Richtung auf mechanische Erklärung hinzuweisen.

Für diese sehen wir nun Kant vorwiegend auch in den ersten Paragraphen der Methodenlehre sich bemühen. Zwar durchaus nicht so, wie blosse Fanatiker des Mechanismus verlangen. Also nicht etwa unter Ausschliessung des Prinzips der idealen Ursachen, wie sie von den Dogmatikern des Mechanismus, einem Spinoza u. a., her bekannt ist, die aber durch eine besonnene Kritik völlig unmöglich gemacht wird.

Nach dieser offenbart sich uns auch in der teleologischen Auffassung, wo sie uns durch Produkte der Natur, Pflanzen und Tiere, unabwendbar an die Hand gegeben wird, ein Moment überschwänglicher Naturbeschaffenheit, das für die Forschung nicht unbeachtet zu lassen ist. Aber freilich stellt sich uns dieses Moment in einer solchen menschlichen Form und Weise dar, mit der für den Zweck der Unterwerfung der Natur unter den menschlichen Geist zu praktischer Erkenntnis derselben nach allen bisherigen Erfahrungen nur wenig zu machen ist, so paradox gerade diese Unbrauchbarkeit zunächst erscheinen mag. Die notwendige Abschätzung dieser idealen Auffassung durch die Kritik zu einem

zwar unentbehrlichen, aber doch bloss menschlichen Mittel der Erkenntnis schafft nun erwünschten Raum für das von Menschen besser zu handhabende Mittel des Mechanismus zur Aufbietung aller Kräfte, die in diesem etwa liegen, in immer neuen erfinderischen Versuchen, damit er seinerseits der Menschheit zu dem erstrebten Erwerb verhelfe.

Einen Beweis für die Richtigkeit unserer Behauptung über Kants vorwiegendes Bemühen für die mechanische Forschung in seiner Methodenlehre liefert eine Durchsicht der §§ 80 und 81. Bei allen Vorbehalten für den Zweck als Letztes und Oberstes fällt doch der Ton hier durchaus auf das Anstreben einer mechanischen Erklärung.

Gleich im Eingange von § 80 wird die Befugnis, auf eine bloss mechanische Erklärungsart aller Naturprodukte auszugehen, als an sich ganz unbeschränkt bezeichnet. Nur das Vermögen, damit auszulangen, sei für uns Menschen in Bezug auf organisierte Naturprodukte nicht unbeschränkt. Es ist „nicht allein sehr beschränkt, sondern auch deutlich begrenzt".

In § 81 aber wird nach der verhältnismässig grösseren Zurückhaltung im vorhergehenden Paragraphen mit besonderem Nachdruck sofort betont, dass wir bei Produkten der Natur, wie Pflanzen und Tiere, geradezu aufhören müssten, sie als solche Naturwesen zu betrachten, wenn nicht der Mechanismus der Natur dem blossen teleologischen Grunde beigesellt würde gleichsam als das Werkzeug einer absichtlich wirkenden Ursache. Und weiterhin lehnt Kant von vornherein im Sinne mechanischer Naturforschung alle solche Theorien der Erzeugung von Naturprodukten ab, welche die Natur oder, mit einem anderen Wort, den Mechanismus verloren gehen lassen. So den Occasionalismus, der solche Erzeugung zu einer völligen Neuschöpfung des Welturhebers bei Gelegenheit einer jeden Begattung und diese damit zu einer blossen Formalität macht gegenüber einem Praestabilismus, nach dem der Natur selbst wenigstens die Anlage zur Vermehrung zuerkannt wird. Innerhalb des Praestabilismus aber wieder verwirft Kant eine blosse Evolutionstheorie, die ein jedes organische Wesen, das von seines Gleichen gezeugt wurde, gleichsam eingeschachtelt von jeher vollständig vorhanden sein und durch die Zeugung nur noch ausgeschachtelt werden lässt. Kurz: er giebt derjenigen Theorie prinzipiell den Vorzug, die „mit dem kleinstmöglichen Aufwande des Übernatürlichen alles Folgende vom ersten Anfange an der Natur überlässt". Geradezu feindselig aber verhält sich der Naturforscher Kant gegen eine völlige Hyperphysik, „die aller Naturerklärung entbehren kann".

Und was hat Kant, dem Physiker, den Mut zu dieser Befürwortung einer kühnen, wir dürfen sagen, Einseitigkeit der Naturforschung gegeben? Nichts Anderes als, was wir bereits seine That als eines besonnenen Kritikers für das Heil der Naturwissen-

schaft genannt haben: die Überwindung des blossen teleologischen Menschenverstandes wie andererseits freilich auch des, so zu sagen, bloss empirischen Mechanismus durch das höhere gemeinschaftliche Prinzip eines für uns Menschen völlig unbestimmten Übersinnlichen.

Von diesem ist wahrlich nicht mit Grund anzunehmen, dass wir uns ihm mehr vermittelst blosser teleologischer Betrachtungen der organischen Naturprodukte, die keine Einsicht in deren Entstehen gewähren, anzunähern vermögen als durch eine ausschliesslich mechanische Forschung. Vielmehr nach den bisherigen Erfolgen in allerdings vielleicht unteren Sphären der Natur im Gegenteil, sofern die letztere, die mechanische Wissenschaft, sich durch Thaten und Werke bewährte!

Wie sehr verständlich ist hiernach der Satz, mit dem Kant den zweiten Absatz von § 80 beginnt: „Es ist vernünftig, ja verdienstlich, dem Naturmechanismus zum Behuf einer Erklärung der Naturprodukte so weit nachzugehen, als es mit Wahrscheinlichkeit geschehen kann, ja diesen Versuch nicht darum aufzugeben, weil es an sich unmöglich sei, auf seinem Wege mit der Zweckmässigkeit der Natur zusammenzutreffen, sondern nur darum, weil es für uns als Menschen unmöglich ist."

Welcher Dogmatiker und Fanatiker des Mechanismus hat je so viel für die mechanische Forschung gethan, wie dieser Kritiker?! Nicht Epikur, nicht Lukrez, nicht Spinoza noch das ganze Heer derer, die ihnen folgten. Und das ohne alle unnötige Aufregung und Erbitterung der teleologischen Gegenpartei, der selbst für die Naturerkenntnis der ihr gebührende Platz unbeschränkt gelassen wird, geschweige für eine etwaige Erhebung über alle Natur und deren Erkenntnis, von der hier noch nicht die Rede sein kann.

Muss dieses Verhalten Kants nicht geradezu anlockend und vorbildlich sein für einen Forscher und Arbeiter, der nicht auf unnützen Streit, sondern einzig auf Mehrung gründlicher Naturkenntnis gerichtet ist und der für diesen Zweck keinerlei sich ihm bietende brauchbare Mittel, nicht grosse, aber auch nicht kleine, verschmäht?

Nach dem schon im zweiten Kapitel Bemerkten brauchen wir uns hier nicht mehr bei einem möglichen Missbrauch des tiefen Kantischen Gedankens, dass unsere natürliche Zweckauffassung der Natur nur die Übersetzung einer übermenschlichen in eine menschliche Sprache sein möge, aufzuhalten. Versuche, den so anzunehmenden letzten Urtext durch blosses menschliches Denken hinter dem warmen Ofen in Schlafrock und Hausschuhen herzustellen und so gleichsam über seinen eigenen Schatten hinwegspringen zu wollen, richten sich selbst durch ihre unvermeidliche Unverständlichkeit und dabei völlige Vergeblichkeit und Eitelkeit.

Nicht unterlassen aber werde ein kurzer Hinweis darauf, dass die Besinnung der Kritik auf die Menschlichkeit unserer

Erkenntnis, von welcher Besinnung man wohl geneigt ist zuzugeben, dass sie dem Glauben der Menschheit durch so ermöglichte strenge Unterscheidung von Wissen und Glauben sich förderlich erweisen kann, aber auch nur ihm, sich soeben vielmehr als eine mächtige Befeuerung und Förderung der Wissenschaft zum Beharren auf den für sie gangbarsten Wegen erwiesen hat. Sie dient in der That, unsere geistigen Vermögen überhaupt für jeden Gebrauch in die zweckmässigste, am meisten Frucht verheissende Verfassung zu bringen.

Nach dem, was über Kants Eintreten für eine mechanische Naturauffassung von uns bemerkt wurde, ist nun auch zu verstehen, wie es kommt, dass gerade Kant auf Grund einer Anmerkung zu § 80 der Kritik der teleologischen Urteilskraft unter den Vorläufern des englischen Naturforschers Charles Darwin und von dessen Versuch vom Jahre 1859 an, die Entstehung der Arten des Pflanzen- und Tierreichs unter grundsätzlichem Absehen von idealen Ursachen bloss durch Benutzung realer wirkender Ursachen zu erklären, in erster Reihe genannt werden kann. In erster Reihe, obwohl er von Darwin selbst in der geschichtlichen Übersicht des neuerlichen Fortschritts der Meinungen über den Ursprung der Arten, mit welcher der Autor sein grundlegendes Werk 1859 eröffnete, unter den 30 Vorläufern überhaupt nicht erwähnt wird. Auch nicht da, wo Darwin die in den Jahren 1794—95 fast gleichzeitig in verschiedenen Ländern auftretenden Vorgänger nennt, nämlich Goethe in Deutschland, Erasmus Darwin, seinen eigenen Grossvater, in England, Geoffroy Saint Hilaire in Frankreich. Kant geht diesen in der Kritik von 1790 sogar noch um mehrere Jahre voran und würde sich in der That nicht wenig gefreut haben über das, was dem grossen englischen Forscher endlich geglückt ist. Dies ist, so viel dürfte allgemein zugegeben werden, der Anfang zu einer empirischen Erhärtung der bis dahin lediglich spekulativen, als einer solchen freilich uralten, Annahme einer natürlichen Entwickelung. Diese erfahrungsmässige Bestätigung besteht aber in Darwins Aufzeigung bestimmter Ursachen, die in der Richtung von Neubildung wirken, wie sie z. B. die durch Tierzüchter in England schon seit langer Zeit geübte Hervorbringung neuer Rassen durch „künstliche Zuchtwahl“ ihm an die Hand gab.

Kant hätte vermutlich diese Theorie der Neubildung von Arten des Pflanzen- und Tierreichs als einen schätzenswerten Beitrag zur Verwirklichung eines von ihm gehegten Gedankens, der in einer Anmerkung zu § 82 angedeutet wird, hoch willkommen geheissen. Er spricht nämlich hier von einer Ergänzung der sogenannten Naturgeschichte, richtiger Naturbeschreibung, durch etwas, „was die erstere buchstäblich anzeigt“ und was noch über diejenige Art von Naturgeschichte, die von uns am Anfange dieses Kapitels in Vorschlag gebracht wurde, hinausgeht. Dies ist näm-

lich „eine Vorstellung des ehemaligen alten Zustandes der Erde“, ja, wir dürfen hinzusetzen, weiter zurück unseres ganzen Sonnensystems. Für dieses letztere hatte in dieser Hinsicht Kant selbst bereits in einer seiner Erstlingsschriften, der „Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels“ 1755, eine berühmt gewordene Hypothese begründet, die mit der späteren des Laplace ziemlich übereinkommt. Weiter vorwärts aber gehört zu dieser „Naturgeschichte“ eine Vorstellung des Ursprungs des Pflanzen- und Tierreichs und ihrer Arten. Über alle diese Themata einer Theorie der Erde, für die Kant die glückliche Bezeichnung einer „Archäologie der Natur“ in Vorschlag bringt, darf man nach ihm zwar keine Gewissheit hoffen, aber doch mit gutem Grunde Vermutungen wagen. Dass es aber zu irgend welchen wertvollen Zwecken unseres Geschlechts gut oder gar für eine letzte umfassende Ursache aller Dinge in höherem Grade ehrend sei, wenn wir uns das Gebiet des natürlichen Zusammenhangs möglichst enge vorstellen, war durchaus nicht die Meinung Kants, von dem man doch übrigens wahrlich nicht, schon nach allem, was bisher von uns dargelegt ist, behaupten kann, dass er bloss für Naturwissenschaft Sinn gehabt habe.

Ganz besonders aber, so vermuten wir, würde unser kritischer Philosoph an dem englischen Forscher geschätzt haben, dass dieser sich durch mancherlei Unzulänglichkeiten und Schwierigkeiten seiner Theorie nicht irre machen liess. Darwin selbst verheimlichte solche Bedenken durchaus nicht, wie wohl dieser und jener Anhänger, liess sich aber doch nicht von der Theorie selbst abbringen, die er als ein brauchbares Arbeitsmittel und als einen „verständlichen Faden“ für die Aneinanderknüpfung von Thatsachen erkannt hatte. Der mühsam gebahnte, wenn auch hier und da noch mangelhafte schmale Fusssteig einer wirklichen Wissenschaft stand bei beiden grossen Germanen in höherer Geltung als das bequeme Spazierengehen auf der breiten Heerstrasse eines bloss teleologischen für die Natureinsicht wesentlich leeren Denkens.

Wir begnügen uns hier mit der Erwähnung der einen der beiden Schranken seiner Theorie, die Entstehung neuer Arten von Pflanzen und Tieren durch eine natürliche Auslese in der Konkurrenz von Besonderheiten und Verschiedenheiten, die im Kampfe um das Dasein auftauchen, zu erklären, die Darwin bereits selbst deutlich erkannt zu haben scheint. Der Leser wolle sich an das von uns in diesem Kapitel über die mimicry Gesagte erinnern. Woher wohl dort die erste vielleicht ganz geringe grössere Anpassung der Farbe solcher Tiere an die Unterlage, auf der sie sich aufzuhalten pflegen, und die fernere Fortpflanzung und auch Fortsetzung oder Vermehrung solcher Anpassung, die für die Bildung des endlichen Ergebnisses einer wirksamen Schutzfarbe vorauszusetzen sind? Darwin nimmt die Entstehung solcher Variationen als blosse Thatsache hin und hat, wenn wir einem

sonst glaubhaften Autor vertrauen dürfen, dabei ausdrücklich eingeräumt, dass wir „in Betreff der Ursachen der Variabilität an allen Punkten sehr unwissend sind". Diesen Ausspruch bei Darwin selbst aufzufinden war leider nicht möglich, da die Angabe seines Standortes fehlte. Jedoch stehen dieser Satz und das eben berührte Verhalten des grossen englischen Forschers in Einklang. Die Wirkungen der Zuchtwahl zwischen solchen Variationen waren Problem der Forschung Darwins, nicht die Entstehung der Variationen selbst.

Dafür, dass der gründliche Naturforscher hier in seiner Praxis eine Schranke seiner Theorie erkannt haben dürfte, scheint auch das Verhalten Kants schon bei der Inaussichtnahme einer natürlichen Entwickelungslehre zu sprechen. Der Philosoph sah nämlich in eben dieser selben Schranke eine bleibende unaufhebbare Schwierigkeit für den Versuch einer rein realen mechanischen Erklärung. Diese Einsicht veranlasste ihn zu folgender Vorbemerkung § 80: „Was die Veränderung betrifft, welcher gewisse Individuen der organisierten Gattungen zufälligerweise unterworfen werden, wenn man findet, dass ihr so abgeänderter Charakter erblich und in die Zeugungskraft aufgenommen wird, so kann sie nicht füglich anders denn als gelegentliche Entwickelung einer in der Spezies ursprünglich vorhandenen zweckmässigen Anlage zur Selbsterhaltung der Art beurteilt werden; weil das Zeugen von seines Gleichen bei der durchgängigen inneren Zweckmässigkeit eines organisierten Wesens mit der Bedingung, nichts in die Zeugungskraft aufzunehmen, was nicht auch in einem solchen System von Zwecken zu einer der unentwickelten ursprünglichen Anlagen gehört, so nahe verbunden ist."

Schon vorher hatte Kant betont, dass der allgemeinen Mutter Erde, die beim Herausgehen aus ihrem chaotischen Zustand anfänglich Geschöpfe von minder zweckmässiger Form gebar, eine auf alle diese Geschöpfe sowohl des rohen Anfangs wie auch der Zukunft, die sich dem Zeugungsplatze dieser Wesen und ihrem Verhältnisse unter einander angemessener gestalte, zweckmässig gestellte Organisation beizulegen sei. „Widrigenfalls ist die Zweckform der Produkte des Tier- und Pflanzenreiches ihrer Möglichkeit nach gar nicht zu denken."

Trotz dieses Festhaltens der Bedingung der idealen Ursachen zu oberst als für uns Menschen unerlässlich und unaufgebbar wollte aber Kant gerade so wie der englische Naturforscher von dem Versuch nicht abstehen, das Reich menschlicher Einsicht und Wissenschaft, d. h. aber realer mechanischer Ursachen, auch auf und über dieses Gebiet der Natur auszudehnen. In Darwins Theorie aber würde Kant gewiss wenigstens einen bedeutsamen Anfang der Bestätigung seiner kühnen Hoffnung und eine kräftige Ermunterung zum Beharren auf dem zwar gar nicht natürlichen,

aber nichts desto weniger uns Menschen recht angemessenen, weil echt menschlichen Wege begrüsst haben.

4. Kapitel.

Der Begriff der Zweckgemässheit der Natur und die Theologie.

Bisher zogen wir nur den Physiker im Menschen und sein Interesse für möglichst gründliche Erkenntnis gegebener Natur in Betracht. Der Physiker aber ist nicht schon der ganze Mensch, sondern gleichsam nur der Kopf des Menschen. Die Kritik Kants kennt aber auch den Menschen als Mehr-als-Physiker, um den leicht misszuverstehenden Ausdruck „Hyperphysiker“ zu vermeiden; sie weiss auch den Moralisten und Moraltheologen zu würdigen.

Es könnte nun sein, dass diesem letzteren die dem blossen Physiker zwar hochwillkommene Ausserkraftsetzung des teleologischen Verstandes völlig gleichgültig ist, mehr noch, dass er für eine Gültigkeit der Zweckauffassung der Natur auch über alle mögliche bestätigende Erkenntnis hinaus, für eine, so zu sagen, überempirische Realität derselben, wegen des darauf zu Gründenden und zu Bauenden voreingenommen ist. Ja, nach allem, was wir heute und zuvor von der kritischen Philosophie dargelegt haben, ist sogar die Notwendigkeit dieses Interesses für den wesentlich und nach seiner tiefsten Bestimmung praktischen Menschen von uns zu behaupten.

Und wie nun auch über Fug und Recht solcher Voreingenommenheit von uns zu urteilen sein mag, wird wohl durch die bisherigen Einräumungen der Kritik an den blossen Physiker, die freilich weit gehen, das Interesse des Moralisten an einer überschwänglichen Realität idealer Ursachen irgend berührt, geschweige verletzt? Es wurde ja einzig und allein die Welt als Erfahrung für die mechanische Forschung des Physikers und deren möglichste Ausbreitung unbeschränkt in Anspruch genommen. Diese selbe Welt ist aber auch als Ding an sich wenigstens zu denken und in Erwägung zu ziehen. Insofern aber kam sie in der Methodenlehre für den Physiker gar nicht in Frage.

Hiernach nun bedeutet selbst eine ins Unendliche durchgeführte Unbeschränktheit mechanischer Ursachen nicht notwendig schon eine völlige Aufhebung idealer Verursachung, sondern höchstens ein Aufschieben derselben ins Unbestimmte. Eben dieselbe Besinnung, die für unbeschränkte Ausdehnung des Mechanismus Raum gab, lässt Raum für eine ebenso unbeschränkte ideale Verursachung oder Teleologie über dem Mechanismus im Reich der Dinge an sich, dann aber doch auch in der Erfahrungswelt. Denn diese ist ja nur unsere menschliche Erfahrung von solchen Dingen an sich selbst. Mit anderen Worten: aller Mechanismus der Natur

ist zuletzt doch idealen oder Zweckmässigkeitsursachen untergeordnet zu denken.

Und haben wir nicht am Schluss des vorangehenden Kapitels gesehen, dass selbst der empiristische Darwin, der sich grundsätzlich auf blosse Naturforschung einschränkte und bloss ideale Ursachen im wohlerwogenen Interesse menschlicher Wissenschaft und Einsicht mit Bedacht ausschloss, in seiner Theorie einer Entwickelung der organischen Natur durch bloss mechanische Ursachen schliesslich wider Willen stillschweigend für eine völlig andere Klasse von Ursachen Raum lassen musste? Es ist derselbe Raum, den der Kritiker Kant von vornherein einer idealen Kausalität vorbehalten wissen wollte. Demgemäss sagt Kant in dem öfter genannten § 80 von dem „Archäologen der Natur", d. h. gerade einem Naturforscher von Darwins Art und Richtung, in genauer Übereinstimmung mit unseren Darlegungen, er habe den Erklärungsgrund nur weiter aufgeschoben und könne sich nicht anmassen, die Erzeugung der zwei Reiche (der Pflanzen und der Tiere) von der Bedingung der Endursachen unabhängig gemacht zu haben.

Kant und Darwin im Verein lehren durch ihr Beispiel, dass nicht einmal der blosse Physiker sich der Annahme metaphysischer Ursachen völlig erwehren kann, obwohl doch sein Geschäft möglichstes Absehen von solchen und selbst Kühnheit in Versuchen einer bloss mechanischen Erklärung von ihm verlangt. Für den Menschen überhaupt, dem nicht ein solches besonderes Fachinteresse Pflichten auferlegt, ist darnach schwerlich Grund vorhanden, Naturzwecke, die ihm das Nachdenken über das Werden von Pflanzen und Tieren aufdrängt, nicht so, wie es natürlicher Weise geschieht, für real und objektiv zu halten. Allerdings aber sollte auch für ihn die Kantische Kritik nicht umsonst auf die im Unterschiede von anderen Begriffen grössere Menschlichkeit der Zweckauffassung der Natur, auf deren eigentümliche Versuchsbeschaffenheit aufmerksam gemacht haben. Einem bequemen teleologischen Salbadern, das etwa die Korkbäume in Spanien für das Zustöpseln von Champagnerflaschen in Frankreich gewachsen sein lässt und das nur dient, einen Spötter wie Voltaire herauszufordern, dürfte dadurch am sichersten vorgebeugt werden.

Die bleibende Möglichkeit der Erhebung über die Sinnenwelt und Zeitlichkeit zu idealen Ursachen schafft nun sogar Raum für etwas, das für den blossen Physiker völlig überschwänglich ist und nach dem zu fragen und zu suchen ihm sogar jeder Anlass fehlt. Dies ist aber ein letzter und oberster Endzweck der ganzen Natur, dem alle einzelnen Zwecke innerhalb der Natur unterzuordnen wären. Und mehr noch: es ist auch dasjenige Wesen innerhalb der Erfahrungswelt und Natur, in dem und durch das die Schöpfung zu ihrem Gipfel gelangen kann, mit Sicherheit zu bezeichnen. Dies kann nicht schon ein bloss gegebener Natur-

zweck sein, nicht etwa eine Schildkröte und auch nicht ein weisser Elephant, überhaupt kein blosses innerhalb der Erfahrungswelt und Natur eingeschlossenes Ding, kein blosses Naturding, sondern einzig ein Wesen, das die Erfahrung wieder in sich befasst und selbst Zwecke setzt. Als ein solches aber kennen wir allein den Menschen, von dem deshalb Kant § 82 mit gutem Grund sagt: „Er ist der letzte Zweck der Schöpfung hier auf Erden, weil er das einzige Wesen auf derselben ist, welches sich einen Begriff von Zwecken machen und aus einem Aggregat von zweckmässig gebildeten Dingen durch seine Vernunft ein System der Zwecke machen kann.“

Was aber nun in des Menschen Natur und mannigfaltigen Anlagen eignet sich dazu, als letzter höchster Zweck der ganzen Natur von ihm befördert zu werden? Der Erwägung bietet sich Verschiedenes an, auch in einer gewissen natürlichen Reihenfolge.

Dem blossen Physiker, von dem wir herkommen, dürfte am nächsten liegen, auf das Streben nach Glückseligkeit, das allen Menschen inne wohnt, als ein gleichsam von der Natur selbst uns Eingeflösstes hinzuweisen, das dazu noch dem Anscheine nach die menschliche Gattung mit den Tiergattungen bis zum Wurm hinunter innig zusammenknüpft.

Zur Bestätigung dürfte er anführen, dass, was ein Mensch unter Glückseligkeit versteht, etwas bei Verschiedenen allerdings sehr Verschiedenes und bei allen immer schwankend, offenbar der eigene letzte subjektive Zweck des Menschen ist, ausser welchem vielleicht eine unendlich grosse Mehrzahl der Menschen von einem anderen Zwecke für sich kaum eine Ahnung hat. Scheint man doch eine Befriedigung jenes wesentlich passiv schon von der Natur in ihrer Wohlthätigkeit erwarten zu können.

Aber nun die Einwendungen, die ein strengerer Physiker gegen diese Befürwortung der Glückseligkeit als eines von der Natur selbst eingegebenen Zwecks zu erheben hat und die Kant nach seiner Art auch hier keineswegs zurückhält! Auch wenn noch abgesehen wird von dem Phantastischen in der immer wechselnden Idee eines glückseligen Zustandes, dem selbst eine der Willkür des Menschen völlig unterworfene Natur schwerlich würde gerecht werden können, ist die Naturbeschaffenheit des Menschen nicht von der Art, „irgendwo im Besitze und Genusse aufzuhören und befriedigt zu werden“. (§ 83.)

Und weiter: ist Glückseligkeit des Menschen als ein Zweck der Natur irgend kenntlich gemacht? Gegen eine Einbildung, dass die Natur den Menschen zu ihrem besonderen Liebling aufgenommen und vor allen Tieren mit Wohlthun begünstigt habe, führt Kant das wirkliche Verhalten der Natur ins Feld, das dieser Annahme so schroff widerstreitet. Damit aber nimmt er in § 83 einen Gedanken des vorhergehenden Paragraphen wieder auf, nämlich diesen, dass in Ansehung des Menschen als einer der vielen

Tiergattungen die Natur so wenig von den zerstörenden als von den erzeugenden Kräften die mindeste Ausnahme gemacht hat, alles einem Mechanismus dieser Kräfte ohne einen Zweck zu unterwerfen. Danach ist der Mensch zwar wegen des Vermögens, das ihn auszeichnet, sich selbst willkürlich Zwecke zu setzen, wohl als ein berufener Herr der Natur zu betiteln, von der Natur selbst aber in ihrer Wohlthätigkeit hat er dem Anschein nach die Realisierung der Ansprüche, die in diesem Titel liegen, durchaus nicht zu erwarten.

Aber nicht allein in der Zurückweisung der Glückseligkeit als eines Zwecks der Natur für den Menschen ist dem Kritiker Kant gegen einen stumpferen und weichlicheren Naturalismus beizutreten. Er führt in dem überaus gedankenreichen und tief eindringenden § 83 „Von dem letzten Zwecke der Natur als eines teleologischen Systems“ einen noch wuchtigeren Streich gegen eine Überschätzung der Glückseligkeit als desjenigen, was im Menschen als Höchstes anzusehen und zu fördern wäre. Dies ist die Bemerkung, dass die Glückseligkeit (auf Erden, wie zunächst allein zu verstehen) zum g a n z e n Zwecke erhoben, also kurz: ein Glücksrittertum, den Menschen geradezu unfähig macht, sich selbst und durch und in sich der ganzen Natur einen Endzweck jenseits aller Sinnenwelt zu setzen und an solchem erhabenen Ziele in allem Handeln und Wandeln unerschütterlich festzuhalten. Ist doch Glückseligkeit auf Erden notwendig ein Prinzip der fortwährenden Bewegungsveränderung, welches also den Menschen, der ihm anhängt, zu einer wahren Windfahne macht, mag auch gerade der Beweglichste oft durch eine feine Weisheit seiner „Vernunft“, vielfältige Klugheit und Verschlagenheit diesen seinen Windfahnencharakter vor den Augen der Menschen glücklich verheimlichen.

Wenn nun der materielle Zweck der Glückseligkeit kaum den Platz eines Zwecks der Natur, geschweige denjenigen des letzten Naturzwecks oder gar eines übernatürlichen Endzwecks vor der Kritik behaupten kann, wie steht es mit dem danach in Betracht zu ziehenden formalen Zweck einer Bildung oder Kultur des Menschen? Dass ein ernstes Bemühen unsererseits um Erwerb von Tauglichkeit zum zweckmässigen freien Gebrauch aller unserer Naturvermögen nicht von dem letzten schweren Vorwurf gegen das Glückseligkeitsstreben getroffen wird, bedarf keiner Auseinandersetzung. Nicht allein, dass das Bildungsstreben einem Endzwecke des Menschen jenseits der Natur nicht entgegen ist, es muss vielmehr geradezu ein Weg und eine Vorbereitung zu diesem genannt werden. Ja, ob Kultur aller Art nicht mit Kant § 83 als dasjenige zu bezeichnen ist, was die Natur in Absicht auf den Endzweck, der ausser ihr liegt, ausrichten und welches so als i h r letzter Zweck angesehen werden kann?

Die nächstliegende, von einer weit überwiegenden Mehrzahl von Menschen allein gesuchte Kultur aber ist diejenige der Geschicklichkeit.

Es ist nicht wenig anlockend, hier auszuführen, mit welcher grossartigen Unbefangenheit eines nüchternen tiefen Naturkenners Kant die harten Bedingungen der Entwickelung dieser Geschicklichkeit in der Menschengattung wie ebenso danach am Schluss des Paragraphen derjenigen einer noch höheren Art von Kultur darlegt. So das bittere Mittel der Ungleichheit unter Menschen, welches für Entwickelung von allerlei Besonderheiten und Einseitigkeiten der Naturgaben Raum schafft, ein grosses Mittel, aber auch ein grosses, immer schwerer empfundenes Übel, und weiter alles das, was wieder zur Sicherung der Bedingungen dieser Entwickelung und der Produkte derselben erforderlich wird, die strengen Ordnungen einer bürgerlichen Gesellschaft u. s. w. u. s. w.

Der gebotenen Kürze wegen aber gehen wir sogleich über eine Kultur der blossen Geschicklichkeit aller Art hinaus weiter zu einer Disciplin der Neigungen, die schon viel weniger beliebt ist. Kant nennt sie auch eine Kultur der Zucht.

Diese allererst befreit den Willen von dem lähmenden Despotismus der Begierden und dient, Triebe der Natur, die zu Fesseln ausgeartet sind, in blosse Leitfäden, damit wir die „Bestimmung der Tierheit in uns nicht vernachlässigen oder gar verletzen", zurück zu verwandeln. Im Besitze solcher Freiheit zeigte sich nach einer bekannten Anekdote der Cyrenaiker Aristipp, der Jünger des Sokrates, wenn er seinem unter der Last des Geldes, das er zu tragen hatte, seufzenden Sklaven zurief: „Wirf weg, was zu viel ist; trage, was du tragen kannst!" — Er bewies damit, zwar nicht ohne Fratzenhaftigkeit, Freiheit dem Gelde gegenüber in hohem Grade und also Kultur der Zucht. Aus der stark fratzenhaften Erscheinung dieser Freiheit aber dürfte besonders deutlich der bloss negative Charakter derselben erhellen, der verbietet, selbst eine Kultur der Zucht, geschweige eine solche der blossen Geschicklichkeit, für mehr als eine von fernher vorbereitende Bearbeitung der menschlichen Natur für Zwecke, die über alle blosse Natur weit hinausliegen, anzusehen.

Aristipp wollte ebenso wie sein ihn anbellender Gegenfüssler, der Cyniker Diogenes, der auf der Strasse für seinen Tisch selber Kohl abwusch, während jener zu Hofe gieng, wo die Obersten die Ohren an den Füssen haben, solche Freiheit durch sokratisches Philosophieren erworben haben, einen für sehr wenige Leute gangbaren Weg.

Kant, der Physiker, aber weist dem, was wir vorher über ihn bemerkten, entsprechend auch hier auf ein sehr viel allgemeiner zugängliches Erziehungsmittel des blossen Naturlaufs hin. Ein solches entwickelt sich mit Notwendigkeit aus dem Übergewicht der Übel im Gefolge einer Kultur der blossen Geschicklichkeit, des Luxus aller Art, der infolge derselben entsteht, und der dadurch wieder geweckten nicht zu befriedigenden Menge von Neigungen und Bedürfnissen, von deren geradezu „tropischem

Wachstum“ zumal in den letzten vorwiegend physikalisch-technischen und allzu materiellen Zeiten man hat sprechen können. Kant will in solchen Übelständen, die er eingehend darlegt, ein zweckmässiges Streben der Natur zu einer Ausbildung erkennen, die uns höherer Zwecke, als die Natur selbst liefern kann, empfänglich macht, zu einem Aufbieten, Steigern und Stählen der Kräfte der Seele, um den mancherlei Übeln nicht zu unterliegen.

Jenseits aller Natur aber ist das bisher noch zu vermissende Letzte und Höchste, das Positive zu dem wesentlich Negativen für jedermann ohne Unterschied des Standes und auch für den Ärmsten an Geist zu finden. Es ist dasjenige Gut, dessen Idee aus der Vereinigung der Ansprüche und Bedürfnisse des Physikers, der in jedem schlummert, mit denjenigen des Moralisten, beide in ihrer Strenge gefasst, hervorgeht, also aus der gemeinen Menschennatur in ihrer Gesamtheit.

Dieses Gut ist dem letzten Gegenstande des physischen Begehrungsvermögens, uneingeschränkter Glückseligkeit, für sich allein wie auch demjenigen eines höheren Begehrungsvermögens, eines reinen Willens, nämlich wahrer echter Tugend, für sich allein dadurch überlegen, dass es diese beiden Bestandteile mit einander vereinigt und zwar die Glückseligkeit als das niedere Gut in genauer Proportion mit der Tugend als dem oberen Gute.

Aus der hier gegebenen Ableitung geht schon hervor, dass das höchste Gut immer unendlich hoch über jedem Menschen liegen wird, nichtsdestoweniger aber ist es mit Notwendigkeit der höchste und letzte Gegenstand des Begehrungsvermögens aller Menschen und aller vernünftigen Wesen, die ihnen gleichen. Es ist ein notwendiges Ideal, das wir gar nicht aufheben können, auch wenn wir aus Bequemlichkeit und Trägheit ihm entfliehen möchten, um etwa bei dem einen der beiden dann rasch vertrocknenden und in Dürre hinfälligen Bestandteile desselben stehen zu bleiben.

In der kritisch-dogmatischen Aufstellung und Begründung dieses praktischen Ideals hat Kants Kritik das tief Wahre vorweggenommen, das in der neueren zwar in mancher Hinsicht phantastischen und verzerrten, weil bloss dogmatischen Verkündigung eines Überschwänglichen, nämlich des „Übermenschen“ als „des Sinns der Erde“ und der letzten Bestimmung des Menschen unzweifelhaft enthalten ist.

Von der Idee eines höchsten Gutes musste nun schon bei Gelegenheit unserer Behandlung der Kantischen Kritiken von 1781 und 1788 und zwar am Schlusse der Kritik der praktischen Vernunft die Rede sein und dann nicht bloss von diesem höchsten Gegenstande selbst, sondern auch von den Bedingungen seiner Verwirklichung, so weit dieselben in unserer Gewalt sind und soweit etwa nicht. Bei der Erwägung dieser Bedingungen aber zeigt sich, dass der praktischen Überschwänglichkeit, die bei aller Richtigkeit und Triftigkeit der Idee eines höchsten Gutes unleug-

bar anhaftet, eine ähnliche, jedoch mehr theoretische Überschwänglichkeit der Voraussetzungen für die Verwirklichung dieser Idee entspricht.

Wie aber jene erstere Überschwänglichkeit doch die praktische Notwendigkeit der Idee für das Begehren von jedermann nicht aufhebt, ja nicht einmal beeinträchtigt, so steht es auch mit diesen theoretischen Voraussetzungen. Obwohl von niemandem wahrzunehmen und jedes theoretische Erkenntnisvermögen des Menschen weit übersteigend, sind sie doch niemandem, auch nicht dem Eingeschränktesten an Geist, notwendig verborgen. Es sind Gegenstände zwar nicht eines allgemeinen Wissens, wohl aber eines noch allgemeineren Glaubens.

Diese überschwänglichen Voraussetzungen sind unter einander wieder, wie wir schon andeuteten, verschiedenartig, je nachdem sie in einer Hinsicht in unserer Gewalt sind als durch Thaten zu beweisen, wie die Freiheit, oder völlig darüber hinausliegen. Von der letzteren Art ist die Unsterblichkeit des Menschen und das Dasein einer uns verborgenen obersten Natur.

Wir wollen heute nur diejenige Voraussetzung in Betracht ziehen, welche die spezifische Verschiedenheit der beiden Bestandteile eines höchsten Gutes, der Tugend und der Glückseligkeit, nötig macht, sofern die proportionale Vereinigung dieser in jedem Grade als möglich von uns festgehalten wird. Hierfür kann eben wegen jener spezifischen Verschiedenheit, die vor Kant der Aufmerksamkeit entgangen war, nicht entbehrt werden eine oberste Natur von solchen Eigenschaften, dass sie reine Tugendgesinnung mit entsprechender Glückseligkeit zu krönen nach ihrer Beschaffenheit imstande ist. Daraus aber ergiebt sich unweigerlich die Forderung des Daseins einer selbständigen Natur von derjenigen Beschaffenheit, dass sie eine der moralischen Gesinnung gemässe Kausalität oder Wirkungsart hat, d. h. eines Wesens von Verstand und Willen. Ein Wesen aber, das durch Willen und Verstand die Ursache, folglich der Urheber der Welt ist, ist Gott. Derselbe bedarf der Allwissenheit, um als ein Herzenskündiger den moralischen Wert der Handlungen, das Innerste der Gesinnungen, durchschauen zu können, deshalb aber auch des Vermögens der Allgegenwart. Für die Verwirklichung des höchsten Gutes muss ihm Allmacht eignen. Weise muss er sein als Richter, der Güte und Gerechtigkeit verbindet.

Der Leser erkennt sofort die völlige Bestimmtheit einer Gotteslehre oder Theologie, die von der Idee eines höchsten Gutes ausgeht, eine Bestimmtheit, die bis auf Kants Kritik Versuchen natürlicher Theologie stets gefehlt hat. Was freilich auch einer kritischen, rein praktischen Theologie trotz solcher Entschiedenheit noch fehlt und auch von keiner blossen Philosophie verschafft werden kann, ist die bis ins Einzelne bestimmte An-

schauung solcher Prädikate und die erst mit dieser verbundene Lebhaftigkeit.

Auf den ersten Blick erhellt, dass die kritische Theologie keinerlei Naturerkenntnis, geschweige tiefe Naturwissenschaft voraussetzt und also völlig für sich besteht. Was aber der auf die Idee eines höchsten Gutes allein zu gründende rein praktische Vernunftglaube nicht voraussetzt, das kann er doch umgekehrt fördern. Denn treibt er nicht an, Bestätigungen seiner Voraussetzung einer überschwänglichen göttlichen Weisheit in dem Weben und Walten der Natur und dessen ungezählten Wunderwerken zu suchen? Es ist aber ein himmelweiter Unterschied zwischen kalt vermessenem hochmütigem Beweisen- und Demonstrierenwollen und andererseits einem bescheidenen bloss beiläufigen Bestätigen und Illustrieren.

In dieser völligen Umkehrung der gemeinen „Uhrmacherphilosophie“ hat Kant in einigem Grade einen Vorgänger schon an J. J. Rousseau, der im Unterschiede von Voltaire in so vielen Stücken der kritischen Philosophie praeludiert. Freilich ist es mit diesem Vorspielen wie mit allem anderen nicht eben seltenen, z. B. auch mit dem des sinnreichen Baco von Verulam in manchen Stücken und auch demjenigen von David Hume, im Verhältnis zu Kants Kritik: dort ist Traum, und hier ist Erfüllung.

Wenn wir soeben die völlige Unabhängigkeit einer kritischen Moraltheologie von der Physik behaupteten, so wollten wir jedoch damit nicht sagen, dass dieses Vorgehen der Kritik je schon wirklicher Weg der Menschen gewesen ist. Dies dürfte weder von einem rohen Altertum noch auch in erheblich höherem Grade von neueren Zeiten zunehmender Verflüchtigung der Moral- und Religionsbegriffe, die sich dadurch ältesten Perioden der Menschengeschichte in bedenklichem Masse und gewiss nicht zu ihrem Vorteil in den Villen, Palästen und Mietskasernen der Grossstädte vielleicht noch mehr als in ländlichen Hütten wieder annähern, mit Grund angenommen werden.

Ja, es konnte nicht einmal das Älteste und Ursprüngliche sein, wenn es auch jetzt mehr als hundert Jahre nach Kants Vernunftkritik längst vorherrschen könnte und selbst sollte. Das im ersten Teil dieses Satzes Ausgesprochene ist dasjenige, was Kant zusammen mit dem Erfolg dieses ersten natürlichen Verhaltens schon vor der Erörterung der Moraltheologie darlegt.

Die Natur muss uns nämlich allererst in organisierten Produkten den Begriff von Naturzwecken an die Hand gegeben haben, damit wir überhaupt von solchen reden dürfen. Von diesen Daten der Natur aus steigen wir dann nicht ohne mancherlei Schwierigkeiten, zu deren Überwindung es der gründlichsten Besinnung bedarf, endlich über alle Natur hinaus und damit zuletzt bis zu einem göttlichen Urheber hinauf.

Durch die Besinnung von Kants Kritik wird nun der Gefahr vorgebeugt, aus blossem löcherichten Bimsstein Wasser herauspressen zu wollen. Wie aber steht es mit dem Erfolg des ersten natürlichen Vorgehens vor aller Vernunftkritik? Ist dieser so, dass er zu der Wiederholung des Ganges von unten nach oben ohne alle vorausgeschickte Kritik, welche Wiederholung in unserem gegenwärtigen naturwissenschaftlichen und hyperempirischen Zeitalter sehr nahe liegt und auch gar nicht selten angetroffen wird, statt eines umgekehrten Ganges, wie er von uns zuvor angedeutet und empfohlen wurde, aufmuntern kann? Auf diese Frage giebt Kant eine Antwort in dem „Von der Physikotheologie" überschriebenen § 85.

Indem er so mit der Erwägung einer Theologie, die von Natur und Physik aus vorgeht, den Anfang macht, schliesst er sich dem natürlichen Verfahren selbst an, während wir hier mit Absicht den § 86 „Von der Ethikotheologie" vorweggenommen haben, in dem Kant noch einmal die Moraltheologie berührt. Deren klassischer Ort ist jedoch in der Kritik der praktischen Vernunft von 1788 zu suchen.

Etwa in der Mitte des § 85 wird das Ergebnis des ersten natürlichen Vorgehens der Menschheit in folgenden nach allen unseren früheren Erörterungen nicht mehr verwunderlichen Sätzen wie beiläufig erwähnt: „Man kann es den Alten nicht so hoch zum Tadel anrechnen, wenn sie sich ihre Götter als teils ihrem Vermögen, teils den Absichten und Willensmeinungen nach sehr mannigfaltig verschieden, alle aber, selbst ihr Oberhaupt nicht ausgenommen, noch immer auf menschliche Weise eingeschränkt dachten. Denn wenn sie die Einrichtung und den Gang der Dinge in der Natur betrachteten, so fanden sie zwar Grund genug, etwas mehr als Mechanisches zur Ursache derselben anzunehmen und Absichten gewisser oberer Ursachen, die sie nicht anders als übermenschlich denken konnten, hinter dem Maschinenwerk dieser Welt zu vermuten. Weil sie aber das Gute und Böse, das Zweckmässige und Zweckwidrige in ihr, wenigstens für unsere Einsicht, sehr gemischt antrafen und sich nicht erlauben konnten, insgeheim dennoch zum Grunde liegende weise und wohlthätige Zwecke, von denen sie doch den Beweis nicht sahen, zum Behuf der willkürlichen Idee eines höchst vollkommenen Urhebers anzunehmen, so konnte ihr Urteil von der obersten Weltursache schwerlich anders ausfallen, sofern sie nämlich nach Maximen des bloss theoretischen Gebrauchs der Vernunft ganz konsequent verfuhren."

Das Grundgesetz dieses theoretischen Vernunftgebrauchs, das Kant wohl nicht mit Unrecht in der antiken Mythologie überwiegend sich bethätigen sieht und das die Alten eben hinderte, aus sehr gemischten Wirkungen in der Natur auf etwas Anderes

als ebenfalls sehr gemischte Ursachen zu schliessen, war von ihm auch in dem in Rede stehenden Paragraphen wieder und sogar wiederholt zum Ausdruck gebracht und formuliert worden. So in dem Satze, dass dieser theoretische Gebrauch der Vernunft durchaus verlange, zu Erklärung eines Objekts der Erfahrung der Ursache „nicht mehr Eigenschaften beizulegen, als empirische Data zu ihrer Möglichkeit anzutreffen sind“. Auf derselben Seite oben hiess es: „als uns die Erfahrung an den Wirkungen derselben offenbart“.

Das angegebene günstige Urteil Kants über die Mythologie der Alten wird den Kenner Platos vielleicht an dessen stark abweichende, ja entgegengesetzte Kritik des Homer und anderer grosser griechischer Dichter erinnern, die wir schon einmal im letzten Kapitel des ersten Teiles flüchtig berührten.

In diesem pädagogischen Abschnitt seines „Staates“ findet Plato unter vielem anderen am Homer zu tadeln, dass dieser den Zeus als Verteiler des Guten und des Bösen darstelle. Als erste Richtschnur in Bezug auf die Götter, nach der in seinem Staate Redner und Dichter unweigerlich sich zu verhalten haben, giebt aber der Philosoph an, dass der Gott nicht für den Urheber von allem, sondern nur vom Guten zu erklären sei. (Platos Staat, II. Kap. 19.)

Dass Kant den in dieser wie in anderen Vorschriften der Staatspädagogik Platos sich mächtig regenden höheren Geist des grossen griechischen Denkers und sein ernstes Bemühen um eine reine und hohe Gotteslehre zu würdigen wusste, erhellt schon aus dem, was wir vorher über die kritische Moraltheologie sagten. Kant aber nun hat im Unterschiede von Plato auch Sinn für das einer hohen Metaphysik Entgegengesetzte, für die Bescheidenheit der Natur in Homer und anderen Dichtern, über die Plato so rücksichtslos hinwegschritt.

Die griechische Volksmythologie und Homer sind in höherem Grade oder, wenn man so will, bessere Physiker als Plato, der Urahn der christlichen Theologie, dessen Bildsäule als ihres Patrons aus dem Altertum nicht ohne Grund vor dem Universitätsgebäude in Kiel aufgestellt ist. In dem § 85 aber, der nur „von der Physikotheologie“ handelt, durfte Kant allein dasjenige, was von gegebener Natur aus zu erreichen ist, in Betracht ziehen. Von diesem Gesichtspunkte aus hätte er sogar an Homer und der griechischen Volksreligion noch aussetzen dürfen, dass sie bei weitem nicht genug Physiker waren und deshalb schon allzuviel Ähnliches mit Plato hatten, mögliche Berührungs- und Streitpunkte mit diesem, die sonst vermieden wären. Auch bei ihnen wand sich, um mit unserem grossen deutschen Dichter zu sprechen, der Dichtung zauberische Hülle um die Wahrheit oder, um uns genauer und mehr prosaisch auszudrücken, auch sie haben nicht

abgelehnt, „den Mangel dessen, was die Beweisgründe leisten, durch willkürliche Zusätze zu ergänzen," eine Ablehnung und Enthaltsamkeit, die jedoch mit Kant vom Physiker unnachsichtlich zu verlangen ist.

Als strengere Physiker würden Homer und die griechische Volksreligion in ihren Vorstellungen von den letzten Ursachen der Dinge gewiss nicht diejenige Bestimmtheit erreicht haben, die nun in den Sagen von Göttern und ihrer Persönlichkeit vorliegt, eine Bestimmtheit, wie wir sie aber gleichfalls bereits aus der kritischen Moraltheologie kennen. Nur schritt diese zu solcher Entschiedenheit von der geläuterten reinen Idee eines höchsten Gutes aus mit unfehlbarer Sicherheit vor. Es findet aber hiernach selbst auf die von Kant belobten „Alten" schon Anwendung der Satz, der diesem Lobe vorangeht: „Bei näherer Prüfung würden wir sehen, dass eigentlich eine Idee von einem höchsten Wesen, die auf ganz verschiedenem Vernunftgebrauch (dem praktischen) beruht, in uns a priori zum Grunde liege, welche uns antreibt, die mangelhafte Vorstellung einer physischen Teleologie von dem Urgrunde der Zwecke in der Natur bis zum Begriffe einer Gottheit zu ergänzen."

Dieses bei Homer noch innig mit Sinnen, Verstand und Einbildungskraft verbundene höhere Vermögen und Streben der menschlichen Natur suchte sich in der griechischen Philosophie schon lange vor Plato, z. B. bei den grossen eleatischen Philosophen, von dem niederen Genossen, der dasselbe stark einengte, zu befreien und hat endlich in Platos Richtschnuren und Gesetzen der Theologie mit wuchtiger Faust die schöne Welt des Homer zertrümmert.

Wäre es doch statt dessen zu einer ruhigen gründlichen Auseinandersetzung zwischen den mit einander ringenden Mächten gekommen! Ein vorzüglicher Kenner des griechischen Altertums, Erwin Rohde, urteilt aber in seinem Werke „Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen". 2. Aufl. 1898. II. S. 138, dass „eine grundsätzliche Auseinandersetzung und vollbewusste Scheidung zwischen Religion und Wissenschaft in Griechenland niemals stattgefunden hat".

Diese Aufgabe blieb einem besser vorbereiteten Zeitalter und einem durch Naturausstattung und Persönlichkeit in einziger Weise dazu berufenen deutschen Manne vorbehalten. Die Auflösung dieser Aufgabe für alle künftigen Zeiten ist die Leistung der Vernunftkritik von Immanuel Kant.

Sebastian Francks Aufzeichnungen über Joh. Denck († 1527) aus dem Jahre 1531.

Herausgegeben von **Ludwig Keller.**

Wir haben früher in diesen Heften (M.H. der C.G. 1897 S. 78) das günstige Urteil abgedruckt, welches Leopold von Ranke im Jahre 1839 in seiner deutschen Geschichte im Zeitalter der Reformation (Bd. III^{5}, S. 362) über den geistigen Führer der sog. Wiedertäufer Johannes Denck[1]) abgegeben hat und nachgewiesen, dass dies Urteil von den protestantischen wie katholischen Zeitgenossen Rankes, soweit sie nicht streng konfessionell gesinnt waren, geteilt wurde.

Heute wollen wir das Urteil eines anderen grossen deutschen Historikers anführen, eines Zeitgenossen des verfolgten „Wiedertäufers", nämlich Sebastian Francks. Der Umstand, dass Franck sowenig wie Denck heute in weiteren Kreisen bekannt sind, beweist nichts, weder für die geistige Bedeutung noch für die Nachwirkungen dieser deutschen Männer; jeder, der sich genauer mit ihnen beschäftigt hat, wird zu dem Rankeschen Ergebnis kommen, und was insbesondere Franck anbetrifft, so haben wir noch vor einiger Zeit an dieser Stelle Gelegenheit gehabt, nachzuweisen, wie günstig sich mehr und mehr das Urteil aller Sachkenner über den Wert dieses Mannes gestaltet. „Franck", sagt ein neuerer Historiker, „bleibt nicht nur einer der ersten deutschen Schriftsteller, nicht allein zeitlich genommen, sondern auch seinem Range nach, vor Allem in der Kraft und Wahrheit seiner Persönlichkeit" (s. M.H. 1899 S. 190).

Franck veröffentlichte im Jahre 1531 sein nachmals berühmt gewordenes und in verschiedenen Ausgaben erschienenes Geschichtswerk: „Chronika, Zeitbuch und Geschichtbibel." In diesem Buche

---

[1]) Näheres über Denck s. in dem Buche Ludwig Kellers, Ein Apostel der Wiedertäufer. Lpz., S. Hirzel 1882.

(die dritte Chronik, Der Bapst und Geistlichen Händel. Ausgabe von 1536 fol. CLVIII f.) finden sich nun folgende merkwürdige Aufzeichnungen, die wir hier nach der Ausgabe desselben Werkes vom Jahre 1565 (fol. 136) wörtlich wiedergeben.

Johannes Denck und seine Artickel.

Anno tausend fünfhundert sechs und zwentzig entstund ein neuwe Sect, die Widertäuffer genannt[1]). Under disen ward Johannes Denck, Schulmeister zu S. Sebolt zu Nürnberg, ein zumal gelehrt Mann in dreyen Zungen, ir Vorsteher und Bischoff. Dieser hat under andern gehalten die Meynung Origenis, dass sich Gott werd endtlich Aller erbarmen, Gott werd und mög nit ewig zürnen noch verstossen und werd in Summa endlich alles selig, auch die verstossnen Geister und Teuffel. Er sol sonst ein still, eyngezogen fromb Mann seyn gewesen. Er ist, wie man sagt, zu Basel an der Pestilentz gestorben[2]), und etlich Artickel, im Truck aussgegangen, widerruft oder sich vilmehr bass erklärt[3]), wie folgen wirt.

Er hat vil Büchlin geschrieben: Vom Gesatz Gottes[4]), item wie Gott das Ubel schaff und thu[5]) und mit Ludovico Hätzer (als) erster (die) Propheten in Teutschen Zungen geworfen[6]). Etlich achten, Johannes Chrysostomus sey umb disen Artickel Origenis ins Elend verwiesen worden.

---

[1]) Man beachte, dass Seb. Franck nur von den sogenannten Wiedertäufern spricht; er wusste sehr wohl, dass die Gemeinschaft, die man also nannte, diesen Scheltnamen grundsätzlich ablehnte und dass deshalb kein unparteiischer Berichterstatter das Recht hat, ihn ohne Zusatz zu gebrauchen.

[2]) Der geächtete und verfolgte Mann, der sich nur im Geheimen in Basel aufhielt (im Hause seines Freundes Michael Bentinus), starb in aller Stille und ward im Stillen beigesetzt. Deshalb drang nur unsichere Kunde über die Ursache seines Todes in die Öffentlichkeit.

[3]) Es ist die Schrift „Hans Dencks Protestation und Bekenntniss“ gemeint, die wir in den M.H. der C.G. 1898 (Bd. VII) S. 231 ff. neu herausgegeben und besprochen haben. Die Schrift war nicht für die Öffentlichkeit bestimmt und ward von Öcolampad nach Dencks Tode gedruckt; auch Franck sagt ja nicht, dass Denck sie veröffentlicht habe.

[4]) Vom Gesatz Gottes. Wie das Gesatz auffgehaben sei und doch erfüllet werden muss. Hanns Denck. O. O. u. J. (1526). Über die verschiedenen Ausgaben s. Keller, Ein Apostel etc., S. 242 f.

[5]) „Was geredt sei, das die Schrift sagt, Gott thue und mache guts und böses. Ob es auch billich, das sich yemandt entschuldige der Sünden und sy Gott überbinde MD.XXVI.“ O. O. Näheres bei Keller, a. O. S. 241.

[6]) Alle Propheten nach Hebräischer sprach verteutscht von Ludwig Hetzer und J. Dengk. Wormbs. Jo. Schöffer 1527. — Es sind später zahlreiche weitere Ausgaben erschienen. Näheres bei Keller, a. O. S. 246.

Folgen seine Artickel, allermeist auss seinem letzten Büchlin und Retractation gezogen.

Gott ist allein gut, deshalb wirkt er allein das Gute im Menschen und nichts Böses, noch das da wider ihn ist und ist kein Ursächer des Ubels oder der Sünd, die er nit will und verbeut[1]).

Das Gesatz ist nicht allein geben zu eim Spiegel, dass wir unser sündige Art darin ersehen, sonder auch dass mans halt[2]).

Das Gesatz sey den Gläubigen nit allein möglich, sonder auch leichtlich zu halten, derhalb unser Unvermögen ein thorecht Aussred und ein Zeichen unsers Unglaubens, den wir damit verrathen.

Den Kindertauff hat er zuletzt unnötig, frey und für ein Menschen Gebot und der Christen Freyhait (aber nit nach dem Befehl Christi) gehalten, auch den Widertauff widerrathen, weil zu disem Ampt ein gewisser Befehl und Beruf gehöre, auch an seiner Berufung gezweifelt und gewölt, er hett nie getauft. Jedermann sehe auf, dass er nit ehe diene, ehe er gedingt wird.

Welcher sich auf das Verdienst Christi verlässt und nit dester weniger viehisch lebt, der hält Christum für einen Abgott und lästert Gott.

Wer glaubt, das Christus ihn von Sünden erlässt hab, der meid die Sünd, denn er mag der Sünden und Christi Knecht nit beyde zusammen sein.

So wir im alten Leben ligen mit unserm Glauben, so ist der Glaub gewiss nicht recht; der Schad ist grösser dann ihn Jemand beweinen mag.

Wo der Gehorsam der Gebot nit ist, da ist der Glaub falsch, denn die Lieb ist des Glaubens Frucht und Folg, die gewisslich nit aussbleibt, wo der Glaub recht ist.

---

[1]) Dieser Satz ist ebenso wie die beiden folgenden gegen die durch die lutherische Dogmatik festgelegten und zur herrschenden Kirchenlehre erhobenen Auffassungen gerichtet. Über die bezügliche lutherische Lehre sagt Julius Köstlin (Luthers Theologie u. s. w. I, 381): „Nicht bloss in Bezug auf die herrschende Sünde erklärt Luther den Menschen für unfrei, sondern er zieht biblische Worte bei, wornach aus dem allgemeinen Verhältnis zu Gott ihre Unfreiheit folge. — Wie könne nun der Mensch zum Guten sich bereiten, da es nicht einmal in seiner Macht sei, seine bösen Wege einzuschlagen? Denn auch die bösen Wege regiere Gott in den Gottlosen.“ — „Hiermit (fährt Köstlin fort) ist Luther bereits zu Aussagen fortgeschritten, welche offenbar den freien Willen überhaupt, auch abgesehen von der Sünde, aufheben.“ — Näheres über Luthers bezügliche Auffassungen bei L. Keller, Die Reformation und die älteren Reformparteien. Leipzig. Hirzel 1885, S. 255 ff.

[2]) Auch dieser und die folgenden Artikel lassen sich nur dann recht verstehen, wenn man ihn im Zusammenhang mit der gleichzeitig aufkommenden lutherischen Dogmatik betrachtet.

Wo der Glaub recht ist, macht er ein recht geschaffen Herz, dem folgen dann die Frücht des Geists, wie ein böss Herz sich auch verräth mit des Fleisches Werken.

Es gilt gleich, wie man es nennt, den gefangnen oder freyen Willen, der Nam ist nit Zancks werth an im selbs, so man nur verstehet, wie oder warumb.

Wer seinen Willen in Gottes Willen giebt, der ist zu Gutem frei und gefangen.

Wer aber diesen in der Welt Wesen oder Teuffels Willen gefangen gibt und versenkt, der ist ubel frei und ubel gefangen. Wess Knecht einer ist, der macht in gleich wider frei, es sei Gottes oder der Sünd.

Gott belohnet die Werck darumb, nicht dass sie von uns ein Ursprung haben, sonder dass wir die Gnad, die er uns darbotten hatt, nit vergebens haben lassen fürgehen oder gar aussschlagen.

An der Absonderung trägt er (Denck) nit sonder Gefallens und spricht, sein Hertz sey von Niemand gescheiden.

In Glaubenssachen sol es frey, alles willig, ungenot (ungenötigt) zugehn. „Ich weiss (sagt Denck), dass ich ein Mensch bin, der geirret hat und noch irren mag."

Ceremonien an ihn (ihnen) selbss sind nicht Sünd, wer aber vermeint, dardurch etwas, sei wie gering es wöll, zu erlangen, es sei durch Teuffen oder Brotbrechen (das er gar nicht für den Leib Christi hält nach Lutherischer oder päpstischer Weiss), der hat ein Aberglauben.

„Hierinn beweisen sich die Menschen am allermeisten Menschen zu sein, dass sie sich in eusserlichen Ceremonien also zancken."

Ein Gläubiger ist aller ding frey in äusserlichen Dingen, doch wirt er sich, als immer möglich ist, hierin nach der Lieb richten, fürnemlich nach dem Glauben und Gottes Ehr.

Wann man gleich alle Ceremonien verlür, so hett man doch sein kein Schaden und zwar wer es besser, ihr (ihrer) zu manglen dann (sie) zu missbrauchen.

Schweren mit Eydt, so es die Lieb oder Gottes Ehr erfordert, hat er wider viel ander Teuffer gebillicht und zugelassen.

Die heylig Schrift helt er über aller Menschen Schätz, aber niendert (keineswegs) also hoch als Gottes Wort, das da lebendig, krefftig und ewig ist, aller Element frey, das weder geredt noch geschrieben kann werden.

Gottes Wort ist Geist und kein Buchstab, ja Gott selber, ohn Feder und Papyr geschrieben, durch den Finger Gottes in unser Hertz eingetruckt oder eyngepflanzt.

Die Seligkeyt ist an die Schrifft nit gebunden, wie nütz und gut sie immer darzu seyn mag, sonst weren nur die Gelehrten selig.

Es ist der Schrifft nicht möglich, ein böss Hertz zu besseren,

ob es schon gelehrter wirt. Ein frombs Hertz aber wirt durch alle Ding gebessert.

Die heylig Schrift ist den Gläubigen wie alle Ding, gut, den Ungläubigen zur Verdamniss geben.

Also mag ein erwählter Mensch von Gott gelehrt, ohn Predigt und Schrift selig werden, sonst weren vil Länder versaumpt und verdampt, darumb dass sie nit Prediger haben und auch die Ungelehrten, die die Schrift nit lesen können. —

Im Büchlin von der Ordnung Gottes und Creaturen (Werk)[1]) sind wider die, die da sprechen, sie haben kein freyen Willen, sie vermögen nichts guts, Gott schaff es alles im Menschen, auch das Bös und die Sünd etc. dise und dergleichen Artickel eingeleibt:

Die da reden, wir können und vermögen nichts Guts, die reden kein Wahrheit.

Item von denen, die da sagen, wir müssen dies oder das thun, wir sind darzu verordnet, spricht er: O Brüder, Brüder, wie thut ir dem Allerhöchsten so unrecht, dann ir wisst, dass er euch das Widerspil heisst, nemlich das Gut und ihr sprecht, er zwing euch zum Bösen[2]).

Die Worte Gottes sind an ihnen selbss licht und klar, aber unsere Finsterniss begreifet sie nicht.

Wir wollen Gottes Wort auss den Büchern lernen und über Meer holen und in unsern Hertzen verleugnen wirs etc. und nehmen die Schrift als Dieb und Lügner an.

Gott ist gut und hat alle Ding gut erschaffen. So vil nun der Mensch böss ist, das ist er ohn Gott auss seinem Eygenthumb.

Gott gibt Jedermann Ursach, Gnad und Kraft sich zu bekehren, Niemand aber Ursach zu sünden (sündigen). „Das Licht, das Wort Gottes, scheinet in aller Menschen Hertzen und gibt jedermann freyen Gewalt, wer es wöll annemen, dass der leben sol und ein Kind Gottes genannt zu werden.“

Gott, der ungezwungen Dienst wil, wirdt Niemandt, ihm zu dienen, wider seinen Willen zwingen, wie er auch gleichwol Niemand zum Bösen zwingt.

Gott will, dass jedermann selig werd, weiss aber wol, dass sich selbs vil verdammen.

Gott hat auss seim vorwissen den Esau im Mutter Leib ge-

---

[1]) Es ist Dencks Schrift gemeint: „Ordnung Gottes und der Creaturen werck: zu verstören das geticht gleissnerisch aussreden der falschen und faulen ausserwelten, auff das die warheyt raum hab, zu verbringen das ewig unwandelbare wolgfallen Gottes. Colos. 1. Ephes. 1. Hanns Denck.“ O. O. u. J. — Näheres bei Keller, Ein Apostel etc., S. 242.

[2]) Auch dieser Satz richtet sich gegen Luthers Theologie. Vgl. Keller, Die Reformation S. 356.

hasst, Jacob geliebt, dann er wusste, dass Esau immer übertreten würde, darumb er ihn von Mutter Leib an ein Schelmen nennt. Esa. 48. Jacob aber, ehe er denn in Mutter Leib formieret, erkennet er aufrichtig zukünftig sein, darumb er ihn geliebt und geheyliget hat, auch auss disem Vorwissen zum Erb und ewigen Leben verordnet.

Selig ist der allein, der da mag sündigen und nit sündigt. Eccles. 31. Also ist der Lohn der Ausserwählten von Anfang bereit, wie ihr Leben vor Gottes Augen gewesen ist, ehe der Welt Grundt etc. Nit anderss im Gegentheyl geht es mit den Gottlosen zu; der Schlund (Abgrund) und Straff schon nit feyret.

Wann man lang von den Elementen der Welt zanckt und von den eusserlichen Ordnungen redt, so gewinnt man doch nichts daran und kann nichts endlichs noch beständigs beschliessen.

Die Hell, darein die Gottlosen gesetzt werden, helt er fur die Marter des Gewissens, die nicht ausserhalb, sonder inner dem Menschen sein werde und alsdann angehe, wann dem Menschen sein Sünd und Unglauben angezeigt werde. Auch dargegen Gottes Gerechtigkeit und das nagend Gewissen ihm sein billiche Verdamniss predigt.

Nit dass er da bleiben wöll oder muss und kein Gnad in der Hell sein werd, dann auch die Hell vor dem Herren bloss ist und das verdamniss kein Decke hat, Hiob 16[1]). (Summa, wie man darein und darauss komm, liss das dritt und viert Capitel biss aufs sibend diss Büchlins selbs.)

Christus ist allein im Geist hinab in die Hell gefahren und den Ungläubigen Geistern gepredigt.

Das Wort Gottes (ist) in aller Menschen Hertz gelegt, leidt in uns getruckt zur Verdamniss, so lang wir sein nit achten.

Welcher sagt, er hab nit Gnad von Gott fromb zu werden oder Guts zu thun, der ist ein Lügner wie alle Menschen sind.

Gott geusst sein Gnad und Barmhertzigkeit uber alle Menschen auss, sonst weren die Gnadlosen oder Gottlosen unschuldig und entschuldigt[2]). Ettlich sagen, sie haben eyn Freyen Willen, etlich, sie haben kein. Dise red sind beyde wahr, aber auch beyde erlogen.

Wer sich selbss verlieren wil, der hat es (dessen) frey Macht, nit von ihm selbss, sonder das eynwohnend Wort gibt uns dise freye Macht, Kinder Gottes zu werden.

Welcher glaubt, dem ist nit möglich, dass er irre, wann er schon irret, er erfüllt das Gesetz Gottes aufs höchst, wann ers schon bricht.

---

[1]) Am Rande ist erläuternd bemerkt: „Gott in allen Menschen“.

[2]) Am Rande steht: „Gott giebt Jedermann Gnad und Ursach, sich zu bekehren. Wer da will, der mag es thun“.

Die Christen sind eben eins mit Christo, wie Christus mit dem Vatter.

Ein Christ ist dess (dessen), das er glaubt und seiner Seligkeyt gewiss und versigelt.

Wann Gott das böss auch ohn all Underscheid thet, wie seine untreuwe Knechte sagen, so köndte er die Welt nimmer straffen und richten, er wolt dann sich selbs richten und strafen. Es gehört nichts zur Seligkeit, dann dass wir dem, der in uns ist, gehorchen, feyren und still halten in wahrem rechtem Sabbath und Gelassenheit mit Verlierung unser selbss und alles des unseren, dass Gott beyde in uns ledigen, freyen (Menschen) wirke und leide. Was vor diesem Sabbath in der alten Haut vom Fleisch und Blut gelitten oder gewirkt wirdt, ist Sünd, ein unrein Gerechtigkeit des unverzehrten Fleisches und ein Adamswerck und Leiden. Der aber, der in uns ist, wil alle Stund und Augenblick wann wir nur wöllen, folgen, sein Zeit ist allweg, die unsere aber nicht. Er ruffet und breitet den gantzen Tag seine Händ aus, allezeit bereit, Niemand gibt ihm Antwort, Niemand lässt ihn zu oder eyn etc. Sucht allein den Herren, so werdet ir ihn finden, ja er sucht euch selbs schon, allein lasst euch finden, ja er hat euch schon gefunden und klopfet bereyts an, allein thut ihm auf und lasst ihn ein, ergreifet und erkennet den Herren, wie ihr von ihm begriffen und erkannt seid.

Diss ist sein Theology auss ehegemeldtem Büchlin gezogen, wer wil, less selber.

Für die Geschichte der Wirkungen, welche von Dencks Schriften, des einstigen „Vorstehers und Bischofs“ jener altevangelischen Gemeinden, die man Täufer nannte, ausgegangen sind, ist dieser empfehlende Hinweis Francks in seiner vielgelesenen und immer von neuem aufgelegten Weltchronik von erheblicher Wichtigkeit. Er hat bewirkt, dass das Andenken an Denck auch in den Kreisen nicht völlig erlosch, die nicht zu den Täufern gehörten und dass es bis in das Zeitalter des Johannes Arndt († 1621), des Verfassers der „Vier Bücher vom wahren Christentum“, und des älteren Pietismus lebendig blieb, wo Gotfried Arnold in Francks Fussstapfen trat und sehr nachdrücklich von neuem auf Denck hinwies.

Besprechungen und Anzeigen.

Seit einer Reihe von Jahren beschäftigt sich Prof. Dr. Kvačala in Dorpat-Jurjew mit Studien zur Geschichte **Daniel Ernst Jablonskys,** des Enkels des Comenius. Eine Frucht dieser Arbeiten liegt seit längerer Zeit in dem Buche vor, welches unter dem Titel: „Neue Beiträge zum Briefwechsel zwischen D. E. Jablonsky und G. W. Leibniz. Hrsg. von Prof. Dr. Kvačala. Jurjew, gedruckt bei C. Mattiesen 1899“ erschienen ist[1]). Es handelt sich bei dieser Veröffentlichung um eine wertvolle Ergänzung der früheren Publikationen des Jablonsky-Leibnizschen Briefwechsels, welche wir den Leibnizforschern Kapp und Guhrauer verdanken. Die Mehrzahl der hier gegebenen Briefe entstammt der Königl. Bibliothek in Hannover, die bekanntlich den Nachlass von Leibniz bewahrt; einiges fand sich im Geheimen Staats-Archiv zu Berlin. Kvačala hat sich aber nicht mit einem einfachen Abdruck begnügt; vielmehr bietet er in einer Einleitung (S. I—XXVIII) aus seiner genauen Kenntnis der Zeitgeschichte wertvolle Erläuterungen; auch ist am Schluss von ihm ein Namen-Register beigefügt, das die Benutzung des Inhalts sehr erleichtert. Viele bekannte Zeitgenossen werden in dem Briefwechsel namhaft gemacht, insbesondere natürlich aus dem Kreise der geistesverwandten Freunde der Briefschreiber (Comenius, Duraeus, A. H. Francke, Paul von Fuchs, Molanus, Phil. Naudé, Pufendorf, Rave, Otto von Schwerin, Kurfürstin Sophie Charlotte, Ez. Spanheim, Ph. Spener, Bened. Skytte und viele Andere). Interessant sind u. A. die Ausführungen Kvačalas (S. XVIII) über die persönlichen Beziehungen zwischen Leibniz und Comenius, die durch Skytte in Amsterdam angeknüpft zu sein scheinen. — Wir empfehlen die wichtige Veröffentlichung Allen, die sich mit der Geschichte des geistigen Lebens im 17. und 18. Jahrhundert beschäftigen, angelegentlich. L. K.

Carl Bonhoff, Prediger an der evangelisch-reform. Gemeinde zu Leipzig, hat im Februar und März 1900 vier Hochschulvorträge über das Christentum gehalten und dieselben dann auf mehrfachen Wunsch von Zuhörern in den Druck gegeben; sie liegen jetzt vor

---

[1]) Der Verfasser hat den Selbstverlag übernommen; Exemplare des Buches sind daher von ihm selbst zu beziehen.

unter dem Titel: „Christentum und sittlich-soziale Lebensfragen. Vier volkstümliche Hochschulvorträge etc. Leipzig 1900. Druck und Verlag von B. G. Teubner.“ Es kommt Bonhoff darauf an — und wir sind der Meinung, dass er mit Erfolg dahin gestrebt hat — das unbewusste Christentum vieler Zeitgenossen wieder in ein bewusstes zu verwandeln; er will dies erreichen, indem er beweist, dass „der Kern des Christentums Christi, wie es unsere drei ersten Evangelien darstellen“, mit dem sittlich-sozialen Empfinden vieler Zeitgenossen im Grossen und Ganzen übereinstimmt. Die Themata der Vorträge sind folgende: I. Die Wertschätzung der bürgerlichen Gemeinschaften und die sozialen Tugenden. II. Die Wertschätzung der Persönlichkeit und die Pflichten des Einzelnen gegen sich selbst. III. Der sittliche Kampf des modernen Kulturmenschen. IV. Die Religion Jesu als Kraftquelle der Sittlichkeit. Der Natur der Sache nach konnten diese Gegenstände keine erschöpfende Behandlung finden; es sind vielfach nur Anregungen, die der Verfasser giebt, nur Richtlinien, die er zieht, aber die Wege, die er uns zeigt, erleichtern denen, die den Dingen weiter nachgehen wollen, die Vertiefung in den umfassenden und schwierigen Gegenstand in hohem Masse. Besonders hat uns der zweite Vortrag über den Wert der Persönlichkeit angesprochen. Erst das Christentum ist es gewesen, welches die Würde des Menschen voll und recht eingeschätzt und damit das Wesen der Humanität begründet hat. Die griechische Philosophie (sagt Bonhoff S. 29) hat trotz ihrer Anläufe zur Ausgestaltung der Humanitätsidee niemals das Wort gesprochen: „Es ist kein Ansehn der Person vor Gott“, niemals hat sie auch im Sklaven oder im Barbaren oder im Weibe den Menschen, die Persönlichkeit in der Art achten gelehrt, wie es das Christentum Christi gethan hat. Jesus ist es gewesen, der zuerst den unendlichen Wert einer jeden Menschenseele klar erkannt und ihr Endziel, die göttliche Vollkommenheit, bestimmt ausgesprochen hat: in dieser Persönlichkeit hat er die Voraussetzung für das Kommen des Reiches gesehen, das er als den Inhalt seiner Botschaft bezeichnet. — Wir empfehlen die Bonhoffschen Vorträge allen unseren Mitgliedern zur Beachtung und Prüfung; sie werden viel von comenianischer Denkart darin finden. L. K.

Unter dem Titel: **Johann Jakob Bodmer.** Denkschrift zum CC. Geburtstag (19. Juli 1898) ist im Kommissions-Verlag von Albert Müller zu Zürich 1900 ein prächtiges, reich illustriertes Werk erschienen, dessen Herausgabe der Lesezirkel Hottingen veranlasst und dessen Kosten die Stiftung von Scheyder von Wartensee bestritten hat. Die Kommission, welche die litterarische Seite des Unternehmens geleitet hat, bestand aus den Herren Theodor Vetter, Hans Bodmer und Hermann Bodmer, welche sich die Mitwirkung einiger angesehener Forscher und Schriftsteller bezw. Schriftstellerinnen,

nämlich der Herren Otto Hunziker, Gustav Tobler, Louis P. Betz, Leone Donati, Hedwig Waser und Johannes Widmer, gesichert hatten. Durch dieses erfolgreiche Zusammenwirken ist ein Buch zustande gekommen, welches ebenso dem Andenken des bedeutenden Mannes, dem es gewidmet ist, wie seinen Verfassern und Gönnern zur Ehre gereicht; wenn man das gleichzeitig in Deutschland von Eugen Reichel unter persönlichen Opfern begonnene Unternehmen des Gottsched-Denkmals mit der Schweizer Arbeit vergleicht, so kann man sich als Deutscher eines beschämenden Gefühles nicht erwehren. Es ist erfreulich, dass der Gemeinsinn der Deutschen im Reiche und die Teilnahme für die Vorkämpfer ihrer eignen Ehre nicht auf allen Gebieten so tief unter dem der Schweizer steht, wie es bei einem Vergleiche dieser beiden Unternehmungen scheinen könnte. Das Werk zerfällt in sieben Abteilungen; die erste schildert den äusseren Lebensgang J. J. Bodmers, S. 1—49 (Hans und Hermann Bodmer), die zweite giebt eine Beschreibung des Bodmerhauses (S. 50 bis 79) am oberen Schönberg, das J. J. Bodmer seit 1739 bewohnte und das noch heute existiert (Hedwig Waser), die dritte behandelt Bodmer als Vater der Jünglinge (Otto Hunziker, S. 80—113), die vierte ist Bodmers politischen Schauspielen gewidmet (Gustav Tobler, S. 116—163), in der fünften behandelt Louis P. Betz Bodmers Beziehungen zur französischen, in der sechsten Leone Donati Bodmers Verhältnis zur italienischen, und in der siebenten Th. Vetter diejenigen zur englischen Litteratur, welch' letztere drei Abteilungen den grössten Raum des Buches (S. 164—386) füllen. Den Schluss bilden eine Bibliographie der Schriften Bodmers und der von ihm besorgten Ausgaben (S. 387—404) und ein Register der Eigennamen. Dem Ganzen ist ein reicher und vortrefflich ausgewählter Bilderschmuck beigegeben, in dem die Porträts berühmter Zeitgenossen überwiegen; gleich zu Beginn findet sich auch ein Faksimiledruck des Titelblatts der „Diskurse der Maler" vom Jahre 1721 mit dem merkwürdigen Kupferstich (Maurer mit Schurzfell und Hammer etc.), auf den wir in diesen Heften (s. M.H. der C.G. 1898 S. 44) bereits früher hingewiesen haben.

Die Zusammenfassung solcher Einzelarbeiten, die ja natürlich vielfache Ungleichartigkeiten zeigen, auch Wiederholungen unvermeidlich machen, kann eine aus einem Guss gearbeitete Gesamtdarstellung eines seinen Stoff beherrschenden Historikers natürlich nicht ersetzen. Indessen hat dieses Zusammenwirken vielleicht den Erfolg gehabt, dass ein überaus reiches geschichtliches Material hier zusammengetragen worden ist, das auf alle älteren und neueren Arbeiten auf diesem Felde Bezug nimmt und damit für weitere Forschungen eine vorzügliche Grundlage liefert. Nicht bloss zur Geschichte Bodmers, sondern zur Geschichte aller Zeitgenossen, die mit ihm in Berührung traten, ist hier ein reicher Stoff gesammelt worden. L. K.

Der **Katechismus** des Johann Amos Comenius. Ein Sendschreiben an die evangelischen Glaubensgenossen besonders in Böhmen und Mähren. Leipzig, 1900. Verlag der Buchhandlung des Evangel. Bundes von Carl Braun. XIII u. 44 S. 8⁰ geheftet. Preis 1 M.

Das ist der Titel, den der Herausgeber T. O. Radlach (in Gatersleben) dem Büchlein gegeben hat, der eigentliche Titel findet sich auf S. XIII: „Die uralte **christliche katholische Religion** in kurze Fragen und Antworten verfasset. Für alle Christenmenschen, Alt und Jung, seliglich zu gebrauchen. Gedruckt in Amsterdam. Im Jahre 1661.“ S. V—XI enthält ein „Vorwort des Herausgebers“. Luther hat für die Abfassung seines kleinen Katechismus von seiten der böhmisch-mährischen Brüder bedeutende Einwirkungen empfangen, es ist daher interessant, seinen Katechismus mit dem des Comenius zu vergleichen. Comenius übersandte ihn, wie er in der Vorrede sagt, „allen frommen hin und her zerstreuten Schäflein Gottes, sonderlich denen von F(ulnek), G(ersdorf), G(astersdorf), K(uhnewalde), K(landendorf), S(tachewalde), S(eitendorf) und Z(auchtel)“. Der Herausgeber teilt uns einiges über diese Gemeinden mit, wir erhalten als Beigabe zugleich eine Abbildung (Photographiedruck) der evangelischen Kirche in Zauchtel, sonst noch ein Bild des Joh. A. Comenius selbst (vor dem Titel), dasselbe, das der 2. Auflage von Dr. Anton Gindely: „Über des Johann Amos Comenius Leben und Wirksamkeit, Znaim 1892“ beigegeben ist, ferner Bilder der Comenius-Denkmäler in Prerau und in Fulnek, endlich auf Seite 3 eine symbolische Darstellung von Glaube, Hoffnung, Liebe, von der der Herausgeber nicht sagt, ob sie dem Original entnommen ist. Von diesem ist seiner Angabe nach jetzt nur noch ein Exemplar nachweisbar in der Bibliothek des theologischen Seminars zu Gnadenfeld in Oberschlesien. Der Abdruck stimmt mit diesem Original überein, nur hat sich der Herausgeber die Freiheit genommen, die Orthographie und einzelne nicht mehr gebräuchliche Wortformen mit der heutigen Schreib- und Sprechweise in Übereinstimmung zu bringen. Vielleicht darf dieses Verfahren auf einen grösseren Leserkreis rechnen, da immerhin das Studium des Katechismus durch die Schreib- und Sprechweise der damaligen Zeit einigermassen erschwert wird. Es mag ja auch an der Probe genug sein, die ich bei dem Neudruck des „INFORMATORIUM. **Der Mutter Schul.** Langensalza 1898“ davon gegeben habe. Der Katechismus des Comenius ist nicht bloss wegen der darin beobachteten katechetischen Methode interessant, er bietet zugleich eine Erklärung zu den im 24. Kapitel der Grossen Unterrichtslehre aufgestellten Grundsätzen. Radlach giebt richtig an, dass die Überschrift: „Die uralte *katholische* Religion“ nichts Auffälliges habe: Comenius wollte damit der römischen Kirche gegenüber sein und aller evangelischen Christen gutes Recht, Glied der wahrhaft allgemeinen christlichen Kirche zu sein, zum Ausdruck bringen. Mit seiner Dreiteilung: Glaube, Liebe, Hoffnung, lehnte er sich an die älteren Katechismen der Waldenser und böhmischen Brüder, sowie

den Katechismus Johann Calvins an; weil er die Leser zugleich in die Bibel einführen will, führt er durchweg reichlich Sprüche und zwar nach Luthers Bibelübersetzung an, in der Vorrede reiht er Spruch an Spruch, ebenso in der letzten Frage, in der bekräftigt wird, dass uns die Barmherzigkeit Gottes fröhlich hindurchhilft.

Auf der Rückseite des Titels findet sich der Wortlaut der Sprüche Jer. 6, 16 und Pred. Sal. 12, 12, 13. 14., auf den folgenden beiden Seiten folgt das schon erwähnte Rundschreiben. Es erinnert die Gemeinden daran, dass Comenius bei seinem Abschiede im Anschluss an Mich. 7, 14. ff. sie dem Erzhirten Christo empfohlen habe, und fügt weitere Mahnungen für die Zukunft hinzu. Wir können uns nicht versagen, die schönen Schlussworte daraus anzuführen: „Gott, der Vater aller Barmherzigkeit, gebe euch durch seinen Geist um Christi willen stark zu sein an dem innerlichen Menschen: damit ihr im Gebet anhaltet, in Sünden innehaltet, in Versuchung und Trübsal aushaltet, zu Lob seinem Namen und zu eurem ewigen Trost in seinem Reich. Amen, Amen, Amen. — Also seufzet für euch täglich euer treuer Vorbitter zu Gott, durch Christum den einigen Erzhirten J. A. C.“ Comenius hat seinen Namen, ebenso wie die der Gemeinden, nur mit den Anfangsbuchstaben bezeichnet, „weil die Glaubensgenossen leicht in grosse Gefahr kamen, wenn bei ihnen neue evangelische Bücher entdeckt wurden, nachdem ihnen die alten abgenommen waren“ (S. VIII).

Der eigentliche Katechismus beginnt auf S. 5 mit der Überschrift: „**Hauptstücke** zu wahrem Christentum gehörig. In Fragen und Antworten verfasset.“ und giebt als Antwort auf die Frage 5 die Stücke an: „Drei vornehmlich: I. Ein rechter Glaube. II. Ein frommes Leben. III. Und ein fröhliches Hoffen auf die Barmherzigkeit Gottes im Leben und im Sterben. — Kürzlich: Glaube, Liebe, Hoffnung: und dass man darin bis ans Ende verharre, es gehe, wie es wolle.“ I. Vom christlichen Glauben. Frage 9—34 (S. 6—10). II. Von der christlichen Liebe und rechtem Gebrauch des Gesetzes und Evangelii. Frage 35—72 (S. 10—17). III. Vom Gebet und Hoffnung der Christen. Frage 73—115 (S. 17—24). Dem folgen noch Fragen 116—141 (S. 24—32) unter der Überschrift: „Beschluss: Von der Christen Beständigkeit, Geduld, Streit und Überwindung“. Die Seiten 33—38 enthalten 12 schöne Gebete unter der Überschrift: Wie die Eltern ihre Kindlein zu diesen gefährlichen Zeiten sollen zu Gott halten und stets beten lehren (Ps. 8, 3. 22, 31. 32.). Das Ganze schliesst ab S. 39—44 als: „Kurze Erinnerung, wie man von allem, was einem durchs ganze Leben vorkommt, gute Gedanken schaffen kann und soll, sich dadurch in steter Gottseligkeit zu üben.“ Nach einer allgemein gehaltenen Einleitung werden 65 Exempel zu dem Ende angeführt, den frommen Christen anzuweisen, wie er stets vor Gott wandeln, in Allem, was ihm begegnet, Gott beschauen und sich in göttlicher Liebe, Gehorsam,

Geduld, Freude immerdar üben soll; z. B. „9. Siehest du einen schönen klaren Tag um dich, sage: Herr, erhebe über uns das Licht deines Antlitzes, so freuet sich unser Herz. Ps. 4. 7.“ „10. Regnet es heftig, so gedenke an die Sündflut und dass Gott noch das Wasser im Meer rufen und auf den Erdboden schütten kann. Amos 5. 8.“

Ich schliesse mit der Angabe dessen, was mir im einzelnen aufgefallen ist oder besonders gefallen hat. — Die Antwort auf Frage 27. Was hat der zehnte Artikel (der Glaube an die Vergebung der Sünden) auf sich? lautet: „Dass *man* an Gott den Vater, Sohn, heiligen Geist herzlich glaubet und mit der Kirche Christi treue Gemeinschaft hält, demselbigen eine weiland begangene Sünde (oder was noch aus Schwachheit anklebet) nicht zugerechnet, sondern bedeckt und vergeben werde, um des teuren Verdienstes Christi willen, an welchen er glaubt. Das heisst gerechtfertigt sein durch den Glauben wie Abraham. 1. Mos. 15, 6; Röm. 3, 24. 25. 28 etc.“ Es leidet wohl keinen Zweifel, dass das von uns durch kursiven Druck ausgezeichnete „man“ durch „wer“ zu ersetzen ist. Ein Druckfehler im eigentlichen Sinne des Wortes scheint es nicht zu sein, vielleicht steht es schon so im Original, vielleicht hat der Herausgeber die Lettern des Originals falsch gedeutet und einen Lesefehler gemacht, eine Möglichkeit, von der ich mich bei Gelegenheit des Neudrucks des Informatorium überzeugt habe. — Interessant ist die Beantwortung der 48. Frage über die ersten vier Gebote: Ist aber nicht auch von christlichen Geheimnissen allhier etwas zu finden? „Ja. Das erste Gebot gehet eigentlich Gott den Vater an, das andere Gott den Sohn, der allein Gottes wesentliches Ebenbild ist, allein anzubeten, das dritte Gott den heiligen Geist, welcher, wenn etwas Unnützes aus unserm Mund gehet, sonderlich betrübt wird. Ephes. 4, 29. 30. Das vierte Gebot, den Sabbath heiligen, begreift die Ehre der ganzen Gottheit in sich, dadurch wir durch und durch geheiligt werden an Leib, Seele und Geist. 1. Thess. 5, 23.“ Ebenso die Erklärung der göttlichen Geheimnisse der anderen Gesetztafel in der Antwort auf die 50. Frage. „1. Denn Vater und Mutter soll man ehren, weil sie anstatt des ewigen Vaters sind. 2. Einen Menschen soll man nicht töten, weil er zu Gottes Bild gemacht ist. 1. Mos. 9, 6. 3. Den Leib soll man rein und keusch halten, weil er des heiligen Geistes Tempel ist. 1. Kor. 6, 19. Wiederum, 4. niemand soll man befehlen, weil wir alle des himmlischen Vaters Kinder sind, der uns alle versorget, wenn wir nur in unserm Beruf bleiben. 5. Niemand soll man belügen, weil wir alle Brüder und Schwestern Christi, in dessen Mund kein Betrug zu finden (1. Petri 2, 22.), sind. 6. Endlich sollen auch die Gedanken in Schranken gehalten werden, zu Ehren Gott dem h. Geiste, der in uns wohnet und die Frucht davon ist die Liebe, Freude, Friede etc. Gal. 5, 22.“ Ebenso interessant ist die Beantwortung der 51. Frage: Hat denn Gott nichts befohlen, wie sich ein Mensch gegen sich selbst verhalten soll?, die wir einem jeden recht zu beherzigen empfehlen: „Sich selbst

lieben, ist allen Menschen von Natur eingepflanzet, man darf niemand dazu vermahnen, nur unterweisen, wie er darinnen gebührend Mass halten soll, wie es Gott gethan, indem er gesagt, du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst. Denn hiermit wird geboten, dass all dasjenige, was wir andern Menschen zu thun schuldig sind, erstlich uns selbst thun sollen. Nämlich, 1. uns selbst in Ehrbarkeit halten, 2. uns selbst nicht töten, welches alle Wagehälse, die mit Fressen, Saufen, Balgen und allerlei Vermessenheit ihr Leben in Gefahr setzen, thun, 3. uns selbst mit Unkeuschheit nicht besudeln, 4. uns selbst nicht bestehlen, wie alle Nachlässigen, Faulenzer, Müssiggänger, Prasser und Verschwender thun, 5. uns selbst in kein böses Gerücht bringen, 6. auch niemand zum Argwohn von uns oder Missgunst Ursache geben." — Die sieben Bitten des Vaterunser werden wie die zehn Gebote in zwei Tafeln geteilt: „Denn die ersten drei Bitten betreffen Gottes Ehre, die andern vier unsere menschliche Notdurft". Die drei ersten Bitten gehen die drei göttlichen Personen an, wie auch die nächstfolgenden drei (Frage 95). „Denn das tägliche Brot giebt der himmlische Vater seinen Kindern; die Sünde auf Erden zu vergeben hat der Sohn Gewalt (Matth. 9, 6.); die Einführung in Versuchung und wieder heraus ist des heiligen Geistes Werk. Matth. 4, 1. Daneben aber sehen diese anderen drei Bitten, als die IV., V., VI., auf die drei Teile des menschlichen Wesens: Leib, Seele und Geist." Hübsch ist auch die Erklärung der zwei Wörtlein, täglich und heut (Frage 99): „Sie zeigen an, dass wir dieser Dinge täglich bedürfen und um sie täglich bitten müssen, solcher aber nicht allzu übrig, sondern nur zur täglichen Notdurft begierig sein sollten." Interessant ist die Auseinandersetzung in der 128. Frage, dass man den Glauben nicht allein bekennen, sondern auch thun und beten soll, und das Gebot nicht allein thun, sondern auch bekennen und beten, das Gebet aber nicht allein beten, sondern auch bekennen und thun soll; ebenso die Darlegung in der 134. Frage, dass die menschliche Glückseligkeit in drei Stücken bestehe: I. Wohl geboren sein. II. Wohl leben. III. Und wohl sterben. Der verstattete Raum ermöglicht uns jedoch nicht, noch weiteres anzuführen, die angeführten Stellen werden wohl einen jeden, der mit Katechismusunterricht zu thun hat, überzeugen, dass er von dem Besitze und Gebrauche des Katechismus des Comenius nur Freude zu haben erwarten darf: andere werden jedenfalls noch viele andere Stellen eigenartig und vielleicht auch praktisch verwendbar finden.

Eisenach, im März 1901. C. Th. Lion.

Nachrichten und Bemerkungen.

Die **Idee der Erlösung** bildet einen wesentlichen Teil der Lehre Christi. Besonders nachdrücklich tritt dementsprechend dieser Gedanke in der altdeutschen Mystik (Deutsche Theologie, Tauler u. s. w.) hervor, wie wir dies früher (s. Keller, Johann von Staupitz, Leipzig 1888) betont haben. Den Weg zur inneren Umwandlung des Menschen erkannten die Mystik und alle ihre rechten Nachfolger in der Gelassenheit (wie sie sagten) oder in der Beugung unseres Eigenwillens, der Ergebung und Hingabe an Gottes Willen, auch im Leiden, wie es Christus selbst zum Kennzeichen seiner rechten Jünger gemacht hatte. Wer in diesem Sinne den Weg Christi geht und das Leiden Christi sich aneignet, dem wird die Hilfe Gottes (die Gnade) zuteil werden und durch die Vereinigung der Seele mit Gott wird das Werk der Erlösung aus menschlicher Unvollkommenheit und Sünde sich vollziehen. So entsteht im Menschen eine Umwandlung, deren Natur und Wesen für uns ein Geheimnis ist. Durch Gnade und Gelassenheit, die letztere auf Seite des Menschen, die erstere auf Gottes Seite, erringt die Seele ihre Befreiung und ihr Heil. Sonstige „Werke“ oder „Verdienste“, durch welche die Erlösung oder die Seligkeit erworben wird, kennt die altdeutsche Mystik im Anschluss an die Evangelien nicht. So hören Leistung und Verdienst, Lohn und Strafe, Furcht und Hoffnung auf, die leitenden Beweggründe menschlichen Thuns zu sein, wie sie es in den Religionen des Heidentums und Judentums waren.

Die jungen christlichen Gemeinden richteten ihr Augenmerk zunächst ausschliesslich auf die Lehre und die Person Jesu Christi. Die „Herrenworte“ (wie es in den altchristlichen und altevangelischen Gemeinden aller Zeiten heisst) waren die Richtschnur ihres Glaubens und Handelns und seine leidenswillige Ergebung für die, die mit dulden, der Weg der Erlösung und der Trost im Sterben. Diesen Bürgschaften gegenüber traten die **heiligen Schriften der Juden** anfänglich vollkommen zurück; ja, wir wissen, dass sie den altchristlichen Gemeinden, mit Ausnahme der Propheten und der Psalmen, sogar als verdächtige Quellen galten. Männer wie Origenes, ja selbst noch Hieronymus, wollten dem **Alten Testament** kein normatives Ansehn zugestehen; die meisten Gnostiker verwarfen es ganz und gar. Mit seiner Annahme begann eine neue Epoche der christlichen Entwicklung. Der Mann, der das meiste für die Durchsetzung dieser Änderung gethan hat, ist Paulus: „er hat die historische Denkweise und die Traditionen des Alten Testaments zu einem integrierenden, bleibenden Bestandteil des Christen-

tums gestempelt" (Chamberlain). Und noch mehr: Durch die Verschmelzung des Alten Testaments mit den „heiligen Büchern" der Christen nahmen letztere einen ganz veränderten Charakter an: das Alte Testament war geoffenbarte Wahrheit, konnte dessen anderer Teli einen anderen Charakter besitzen? So ward allmählich, ähnlich wie es beim alten der Fall gewesen war, eine planmässige Zusammenstellung des neuen Kanons nötig, die dann wie man weiss von den Konzilien auch vollzogen ward, mit der Massgabe freilich, dass bei dem verschiedenartigen Ursprung der einzelnen Teile ihre Arbeit Stückwerk bleiben musste, deren Lücken man durch die Schaffung neuer Autoritäten auszufüllen gesucht hat. Und wie hat sonst die Anknüpfung an das Alte Testament gewirkt? Der Buchstabenglaube, der Glaubenszwang, der Fanatismus der Weltkirche haben ihre Wurzeln in den alten Gesetzbüchern, die man zu wesentlichen Bestandteilen der christlichen Überlieferungen gemacht hat.

Der Kaiser Gratian (375—383) ist es gewesen, der zuerst den Begriff der **Orthodoxie** im Sinne der römischen Weltkirche aufgestellt hat. Diese Orthodoxie wurde im Sinne des römischen Rechts zur staatlichen Angelegenheit; wer nicht orthodox war, verlor sein Staatsbürgerrecht. Der Kaiser Theodosius († 395) war es dann, der jeden anderen Glauben, als den von ihm zur Staatsreligion erklärten, als Sekte und Häresie erklärte und verbot: alle Kultstätten und Kirchen des Reichs wurden zu Gunsten der römischen Kirche konfisciert. Auf der Abweichung von dem römischen Glauben stand die Todesstrafe; diese Abweichung galt juristisch als Majestätsverbrechen. — War das noch derselbe Glaube Christi, der die **Toleranz** als ein wesentliches Stück seiner Lehre betrachtete?

In dem grossen Wandlungsprozess, den die Christenheit seit dem 3. Jahrhundert vom Bruderbunde zur Weltkirche vollzog, spielt das Emporkommen der **lateinischen Sprache** (statt der griechischen) in der kirchlichen Organisation eine ganz erhebliche Rolle. Mit der Einführung der lateinischen Sprache in die Dogmatik, traten auch die der Rechtswissenschaft und der Staatslehre entnommenen Begriffe viel schärfer in ihr Recht, und vor allen Dingen wurde die griechische Litteratur, die griechische Philosophie (Plato, Sokrates) naturgemäss zurückgedrängt. Der Kampf des Humanismus gegen das Dogma seit dem 15. Jahrhundert setzt mit dem Kampf für die griechische Sprache und Litteratur ein. Es wäre sehr der Mühe wert, dieser Sache einmal weiter nachzugehn.

Wir haben früher an dieser Stelle (s. M.H. der C.G. 1899 S. 273 f.) darauf hingewiesen, dass **Plato** in der Anschauung des Ewigen, die ihm mit der Weisheit zusammenfiel, das Ziel alles menschlichen Strebens erkannte; den Weg zu diesem Ziel und gleichsam den Mittler zwischen dem Himmel und der Erde, erkannte er in der Liebe. Nun erscheint aber in der Kultgenossenschaft der „Akademie", welche Plato schuf, nicht bloss der Dienst der Liebe (des Eros), sondern auch der **Dienst der Schönheit** (Apollos und der Musen) als Ziel und Zweck der Brüderschaft, deren Haupt

er war. Wie mag das kommen und welcher geistige Zusammenhang bestand zwischen diesen Einrichtungen? Die Antwort auf diese Frage liegt in der (früher von uns nicht erwähnten) Thatsache, dass Plato in der Anschauung und dem Kult des Schönen (oder der Musen) die beste Führerin zur Liebe erkannte; an der Schönheit entzündet sich die Liebe, die Liebe ist die Führerin zum Guten und das Gute (und die Tugend) führt uns zur Weisheit und zur Anschauung des Ewigen. So liegt im Kult der Musen die erste Stufe und im Kult der Liebe (des Eros) die zweite auf der Leiter, die zur Weisheit und zum wahren Lichte, der dritten Stufe, emporführt. Diese Stufen muss man im Auge behalten, wenn man manche dunkle Ausdrücke in dem Sprachgebrauch der „Akademien" der späteren Zeiten verstehen will. Schon in der Brüderschaft der platonischen Akademie gab es Grade (s. M.H. der C.G. 1898 S. 269 ff.), deren Mitglieder unter sich einen Verband bildeten. Die „Söhne Apollos und der Musen" unterschieden sich von den übrigen Graden. Es ist möglich, dass Namen wie „Secta Heroica" und „Collegium Lucis" etc., wie sie bei Comenius vorkommen, aus solchen Unterscheidungen zu erklären sind.

Wir haben schon früher in diesen Heften darauf hingewiesen, dass die Bezeichnungen **Hairesis** und **Secta** in altchristlicher Zeit in demselben Sinne zur Bezeichnung der christlichen Philosophenschulen, besonders der neuplatonischen und gnostischen, gebraucht zu werden pflegten, wie die Ausdrücke Schola, Academia, Collegium. Ein Tadel oder ein gehässiger Beigeschmack wohnte den Ausdrücken in den ersten Jahrhunderten nicht bei; Clemens von Alexandrien braucht das Wort „hairesis" auch noch im alten Sinn. Erst seitdem jede Abweichung von dem Glauben, wie er in Rom zur Herrschaft gelangt war, als Verbrechen galt und zwar als Verbrechen, das schlimmer war als Mord, Diebstahl und Ehebruch, wurden die Namen Hairesis und Secta zu Kennzeichen von Verbrechen. Diesen Namen wiederfuhr also das gleiche Geschick, wie dem Namen „Katharer", das ja in der Form der „Ketzer" bekannt genug ist. Hier ist es Thatsache, dass der mächtigste Teil der Nicht-Orthodoxen allen verschiedenartigen „Ketzern" den Namen gab. Ist es da nicht sehr wahrscheinlich, dass bis zum Emporkommen der neuen Weltkirche im 4. Jahrhundert auch die „Schulen" der Philosophen (d. h. die Neuplatoniker) die mächtigsten Vertreter des nichtorthodoxen Glaubens gewesen sind? Es zeigt sich immer mehr, wie wichtig die Untersuchung der Namen und ihrer Geschichte ist.

Die **Religion der Agypter,** insbesondere der Isiskult, hatte in der gesamten antiken Welt, soweit sie unter römischer Herrschaft stand, bis zur Aufnahme des Christentums eine ausserordentliche Verbreitung gefunden. Beweise dafür liefern die fortgesetzten Entdeckungen, die man an allen Hauptorten des römischen Reichs noch heute macht. Als nun seit dem 4. Jahrhundert alle Bekenner fremder Kulte mit Hilfe der Strafgesetze in die christliche Kirche hineingezwängt wurden, vollzog sich dieser Wandel nicht ohne dass die Isisanbeter starke Elemente (z. B. in der Symbolik und im Kult)

mit in die neue Kirche hinübernahmen — Elemente, die dann später in christlichem Sinne umgedeutet und zu christlichen Symbolen gemacht wurden. Wie denn z. B der berühmte Ägyptologe Flinders Petrie (Religion and conscience in ancient Egypt 1898) den Nachweis erbracht hat, dass das christliche Monogramm ☧ ehemals das in Ägypten übliche Symbol des „Gottessohnes“ (wie die ägyptische Religion lehrt) Horus gewesen ist. Der Kult der Isis, die als Mutter des Gottessohns gedacht war, hatte der Verehrung der „Mutter Gottes“ im ganzen römischen Reiche einen breiten Boden bereitet, ja dieser Muttergottes-Kult war in vorchristlicher Zeit in ganz Italien fast so verbreitet wie später der Madonnenkult. Es ist heute nicht mehr zweifelhaft, dass eine sehr starke Einwirkung der ägyptischen Lehren und Bräuche auf die römische Weltkirche stattgefunden hat, die durch Zwangsgesetze die Isis-Anbeter in ihren Schooss peitschte. (Man vgl. Chamberlain, Grundlagen des 19. Jahrh. Bd. II. 556 ff.)

In den grossen Kämpfen, die seit 1525 mit Hilfe derjenigen Obrigkeiten, welche lutherisch geworden waren, gegen ihre bisherigen Mitkämpfer, welche nicht lutherisch sein wollten oder konnten (es waren dies sowohl die Reformierten wie die sog. Wiedertäufer), geführt wurden, ward den letzteren vielfach mit sittlicher Entrüstung der Vorwurf gemacht, dass sie sich im Geheimen versammelten oder (wie Urbanus Rhegius einmal sagt) „in den Winkeln murmelten“. Dieser Vorwurf wurde von derselben Seite erhoben, die in jedem Falle, wo öffentliche Versammlungen der Verfolgten stattfanden, die alten Ketzergesetze und ihre furchtbaren Strafen über die Teilnehmer verhängten. Wer war also schuld daran, dass die „Sekten“ sich im Geheimen versammelten? Wer ist es gewesen, der im Laufe der Jahrhunderte die **„geheimen Gesellschaften“** grossgezogen hat? Die Entrüstung über sie trägt alle Kennzeichen der Heuchelei an der Stirne.

Wir haben es früher wiederholt als eine ebenso für die deutsche Litteratur wie für die Geschichte der altevangelischen Gemeinden wichtige Aufgabe bezeichnet, endlich einmal auch die Lieder der sogenannten Wiedertäufer zu sammeln, die in grosser Fülle auf uns gekommen sind (vgl. M.H. der C.G. 1898 S. 332). Fast aus keiner Lebensäusserung kann man den Geist und das Wesen einer Religionsgemeinschaft klarer und sicherer erkennen, als aus ihren Liedern. Es ist deshalb mit Freude zu begrüssen, dass eins unserer Mitglieder, Herr Privatdozent Dr. **Wolkan** in Czernowitz, sich entschlossen hat, die Sammlung und Herausgabe dieser seltenen und vernachlässigten Gesänge zu übernehmen. Das umfangreiche Buch wird, wie wir erfahren, voraussichtlich schon im Herbst 1901 erscheinen.

Der ausserordentliche Aufschwung des toleranten Protestantismus oder jener dritten Haupt- und Grundform des Christentums, die wir als **christlichen Humanismus** bezeichnen, wie er sich in Mitteleuropa vom Ende des 16. Jahrhunderts bis zur Schlacht am weissen Berge (1620) darstellt — es ist die Zeit, wo die Hohenzollern, das hessische Fürstenhaus, die An-

haltiner u. s. w. zur reformierten Kirche übertraten —, beruht auf der gewaltigen Niederlage, welche Spanien als katholische Weltmacht in den unvergesslichen Kanalschlachten des August 1588 gegen England erlitten hat. Damit war die Aussicht auf die Rückgewinnung Englands geschwunden und die weltgeschichtliche Epoche dieses Staates stieg herauf. Und diese Erfolge brachten dem toleranten Protestantismus seine entscheidende Hilfe, zunächst indem Holland Luft bekam und sich gegen Spanien behaupten konnte. Beide Länder, Holland und England, übernahmen die geistige Führung des zersplitterten Protestantismus.

Seit fast zehn Jahren haben wir an dieser Stelle immer wieder die Mahnung erneuert, dass die Dokumente der deutschen Geistesgeschichte, wie sie in den Schriften gerade der Geistesverwandten des Comenius in älteren und neueren Zeiten vorhanden sind, endlich eine grössere Beachtung finden möchten, als es bisher der Fall gewesen ist; insbesondere haben wir auf die Notwendigkeit verwiesen, eine Gesamtausgabe der Werke von **Leibniz** zu veröffentlichen, die heute ebenso fehlt, wie eine Ausgabe der Schriften des Comenius, Val. Andreae, Paracelsus und vieler anderen grossen Männer dieser Richtung (s. M.H. der C.G. 1900 S. 59 f.). „Wie schwer“, hat H. v. Treitschke schon im Jahre 1875 gesagt, „hat sich doch die Gegenwart an diesem Denker (Leibniz) versündigt! Klingt es nicht unglaublich, dass unsere gelehrte Nation noch keine Gesamtausgabe seiner Werke besitzt? Sollte nicht endlich die Berliner Akademie die Ehrenpflicht fühlen, ihrem Stifter das einzig würdige Denkmal zu setzen?“ Die Berliner Akademie hat sich diesem Rufe Treitschkes bisher verschlossen. Um so interessanter ist es, dass jetzt das **Institut de France** (und zwar dessen Abteilung für politische und moralische Wissenschaften) bei Gelegenheit des ersten Kongresses der „Internationalen Vereinigung der Akademien“, welcher am 16. April d. J. zu Paris abgehalten worden ist, beantragt hat, es möge diese Vereinigung die Mittel bereitstellen, um die Herausgabe der vollständigen Werke des Philosophen Leibniz zu ermöglichen (s. Lit. Centralbl. v. 27. April 1901 Sp. 700). Ob die deutschen Akademien jetzt diesem Rufe aus Frankreich mehr Gehör schenken werden?

Der Reichstag hat im vorigen Jahre 30000 M. und in diesem Jahre 50000 M. bewilligt, um die älteren deutschen Schulordnungen, Schulbücher, Katechismen und sonstige Quellen zur **Geschichte des Schulwesens** von neuem herauszugeben. Das ist gewiss sehr erfreulich und verdient den Dank aller Freunde unseres älteren Schul- und Erziehungswesens. Aber ist es nicht weit wichtiger und dringlicher, die Quellen zur Entwicklungsgeschichte des neuzeitlichen Geisteslebens, insbesondere der Religions- und Geistesgeschichte, einmal planmässig zu sammeln und herauszugeben? Wir verweisen in dieser Beziehung auf das, was wir eben in Betreff einer Gesamtausgabe der Schriften von G. W. Leibniz gesagt haben.

Durch Pius IX. und Leo XIII. ist die Philosophie des **Thomas von Aquino** zur offiziellen Philosophie der Kirche erhoben worden: seit der

Encyklika Aeterni Patris vom 4. August 1879 beherrscht sie in allen Priester-Seminaren und kirchlichen Lehranstalten als anerkannte Quelle der Weisheit den Unterricht (s. M.H. der C.G. 1898 S. 64 f.). Man hat wohl gesagt, philosophische Systeme seien Luftgebilde ohne praktische Bedeutung; wenn das auf einige Systeme zutreffen sollte, auf Thomas von Aquino trifft es jedenfalls nicht zu. Thomas ist es z. B. gewesen, der nach der Überzeugung seiner Anhänger die Lehre von der Pflicht des weltlichen Arms zur Ausrottung der Ketzerei „wissenschaftlich" begründet hat. Thomas lehrt (Summa II, 2. Quaestio XI, Art. 3): „Circa haereticos duo sunt consideranda, unum quidem ex parte ipsorum, aliud vero ex parte ecclesiae. Ex parte ipsorum est peccatum, per quod meruerunt non solum ab ecclesia per excommunicationem separari, sed etiam per mortem a mundo excludi. Ex parte autem ecclesiae statim ex quo de haeresi convincuntur, possunt non solum excommunicari sed et juste occidi." (M.H. der C.G. 1894 S. 119). — Wird man der Wiederbelebung dieser Philosophie der Intoleranz gegenüber endlich die Notwendigkeit begreifen, auch die Lehren derjenigen Philosophen zu erneuern, die die Lehren der Toleranz zuerst wissenschaftlich begründet haben, die Philosophie des Comenius, Leibniz, Pufendorf und Thomasius?

Der Kampf für die Toleranz, welchen die Kurfürsten und Könige Preussens seit dem Übertritt Johann Sigismunds zum reformierten Glauben (1614) aus Gewissensüberzeugung geführt haben, hat zugleich für das „Retablissement" des an Menschen wie an Geldmitteln armen und durch den 30 jährigen Krieg noch mehr verarmten Landes ausgezeichnete Wirkungen gehabt. Die planmässige Aufnahme von Glaubensflüchtlingen in Brandenburg-Preussen beginnt in den Jahren, wo Comenius an der Spitze zahlreicher flüchtiger Brüder aus Böhmen in Berlin war; sie setzt sich dann durch das ganze Jahrhundert fort und erreicht ihren Höhepunkt nach 1685 und dann wieder nach 1732, wo König Friedrich Wilhelm I. etwa zwanzigtausend Salzburger bei sich aufnahm. Es war ein hervorragendes Werk, das damit vollendet ward, ein Werk, das in gleicher Weise der religiösen Freiheit, wie dem preussischen Staate, vor allem auch der **Befestigung des Deutschtums in den Ostmarken** zu statten kam. Mit Recht nennt Schmoller die Ansiedelung der Salzburger ein „sozialpolitisches Meisterwerk" (Die preussische Kolonisation etc. S. 16), aber sie war auch eine mit vollem Bewusstsein vollzogene nationale That. Denn der König, der zwar eifrig beflissen war, ohne Rücksicht auf nationale Verschiedenheiten, den Flüchtlingen die Thore seines Landes zu öffnen, war doch fest entschlossen, auf den Grenzmarken gegen Polen nur Deutsche anzusiedeln. Daher rührt sein denkwürdiger Befehl, dass für diese Gegenden „bei Leib- und Lebensstrafen keine Polen, sondern lauter deutsche Leute" angesiedelt werden sollten.

Eduard Zeller bemerkt in seinen „Vorträgen und Abhandlungen geschichtlichen Inhalts" sehr richtig (S. 134), dass seit etwa 1715 die Philosophie von **Christian Wolff** die Geister in Deutschland mit einer Macht beherrscht hat, „wie sie von den späteren Systemen höchstens das Kantische

in ähnlicher Weise gehabt hat". Zu diesen Erfolgen haben seine kirchlichen Gegner sehr viel beigetragen; zunächst wurde er, der Anhänger von Leibniz, bekanntlich von der lutherischen Orthodoxie aus Kursachsen vertrieben; dann gelang es seinen Feinden, dem Könige Friedrich Wilhelm I. die Idee beizubringen, dass die Philosophie des Haller Professors die militärische Disziplin untergrabe und es folgte die berüchtigte Kabinetsorder vom 8. November 1723, die Wolff „bei Strafe des Stranges" aus Preussen verwies. Damit war sein Ruf vollends begründet; welches aber waren die Kreise, auf die Wolff sich allen Feinden gegenüber zu stützen vermochte?

Die Vertreibung der Salzburger Protestanten, und der Zug dieser zwanzigtausend Glaubensflüchtlinge durch Deutschland, der sich in vielen Gegenden zu einem Triumphzuge für die armen Leute gestaltete (1732) und das Volksgemüt auf das tiefste erregte, hat in der **Geschichte des deutschen Geisteslebens** in einer Richtung Epoche gemacht, wie es die Anstifter dieser Austreibung keineswegs erwartet oder vorausgesehen haben. Die Früchte der Intoleranz traten vielen Hunderttausenden in einer solchen Deutlichkeit vor ihr geistiges und selbst vor ihr leibliches Auge, dass die Vertreter des Toleranzgedankens, wie sie in den „geheimen Gesellschaften" organisiert waren, von da ab ungeahnte Schaaren von Freunden und Anhängern fanden; kein Ereignis, selbst der Anschluss Friedrichs des Grossen nicht, hat die Ausbreitung der „Sozietät der Freimaurer" in der ganzen Welt mehr gefördert, als die Wahrnehmung, welches Elend durch den Glaubenshass erzeugt werden kann. Besonders bemächtigte sich auch innerhalb der katholischen Welt aller derer, die dem Toleranzgedanken anhingen, die berechtigte Besorgnis ähnlicher Vergewaltigung, und so entstand über die Grenzen der Konfessionen hinaus das Gefühl, dass vor der Macht der internationalen Organisation der römischen Kirche nur eine grosse interkonfessionelle und internationale Gegen-Organisation einen gewissen Schutz gewähren könne. Zorn, Mitleid und Furcht machte die Herzen der Grossen wie der Kleinen bereit und opferwillig und es entstand ein Gemeingefühl, das der Schaffung einer Organisation die Wege geebnet hat. Endlich trat der gerade in protestantischen Kreisen seit zweihundert Jahren wuchernde Parteihader, das Theologengezänk und der Dogmenstreit so weit zurück, dass für eine grosse und mächtige Organisation die Bahn frei wurde. In demselben Augenblick, wo der Pietismus der Wucht der orthodoxen Angriffe erlag und in die Rolle einer Sekte gedrängt ward, erhob sich jener Menschheitsbund der Freimaurer, der durch alle Angriffe seiner Gegner lediglich grösser und mächtiger werden sollte.

Im 18. Jahrhundert war das Andenken an einen der ersten deutschen Schriftsteller und Historiker, an **Sebastian Franck,** so gut wie völlig erloschen. Der erste einflussreiche Deutsche, der die Aufmerksamkeit wieder auf ihn lenkte, war merkwürdiger Weise **G. E. Lessing.** In Lessings Collectaneen, hrsg. v. Maltzahn, Lpz. 1857, Bd. XI, 2 S. 325—339, giebt ersterer Auszüge aus Seb. Francks Sprüchwörter-Sammlung, die im 16. Jahrhundert

viel gelesen, später aber verschollen war. Auf welchem Wege ist Lessing mit Francks Schriften bekannt geworden?

Im Jahre 1781 gab Lessings Freund, Friedrich Nicolai in Berlin, unter sorgfältiger Verhüllung der Autorschaft und des Verlagsortes — auf dem Titelblatte steht: Regensburg 1681 — folgenden Traktat heraus: „Geistlicher Diskurs und Betrachtung, was für eine Gottseligkeit und Art der Liebe erfordert wird"; er erschien in einem Bande mit den angeblichen Rosenkreuzer-Schriften „Fama Fraternitatis" und der „Allgemeinen und Generalreformation", die ja bekannt genug sind. Der „Geistliche Diskurs" des Jahres 1781 war ein Neudruck des im Jahre 1618 unter gleichem Titel erschienenen Traktats, der keinen Verfasser namhaft machte. (Die Ausgabe von 1618 wird genau beschrieben von G. Kloss, der sie unter Nr. 2538 in seine Bibliographie der Freimaurerei aufgenommen hat.) Sieht man nun näher nach, so erkennt man, dass der „Geistliche Diskurs" zwei Traktate enthält und zwar erstlich eine Bearbeitung der Schrift **Joh. Dencks** „Von der wahren Liebe" (1527) und der Schrift des sog. Wiedertäufers **Christian Endtfelder** „Von wahrer Gottseligkeit" (1530). Wie kommt Friedrich Nicolai dazu, diese Wiedertäufer-Schriften von neuem herauszugeben? (Näheres bei L. Keller, Die Reformation etc. Lpz. 1885, S. 470.)

Die Bedeutung, welche der Freund Friedrichs des Grossen und Herders **Graf Wilhelm von Schaumburg-Lippe** (1724—1777) für die Förderung der deutschen National-Litteratur des 18. Jahrhunderts gewonnen hat, ist bei weitem noch nicht genügend gewürdigt, jedenfalls nicht genügend bekannt geworden. Zur Klarstellung des Sachverhalts wäre es erwünscht, wenn die Urteile der Zeitgenossen über diesen merkwürdigen Mann einmal gesammelt und veröffentlicht werden könnten. Es würde sich dann in überraschender Weise herausstellen, in welchem Umfange der Geist dieses Mannes das Werden und Wachsen der grössten Epoche unserer Litteratur angeregt und befruchtet hat. Hinter den überragenden Verdiensten des Weimarschen Hofes sind diejenigen der kleinen Residenz zu Bückeburg allzustark zurückgetreten; und doch waren die Aufgaben der Anfangszeit seit 1765 viel schwieriger, als die der grossen Weimarschen Epoche.

Buchdruckerei von Johannes Bredt, Münster i. W.

Die Comenius-Gesellschaft

zur Pflege der Wissenschaft und der Volkserziehung

ist am 10. Oktober 1891 in Berlin gestiftet worden.

Mitgliederzahl 1901: rund 1200 Personen und Körperschaften.

Gesellschaftsschriften:

1. **Die Monatshefte der C.-G.** Deutsche Zeitschrift zur Pflege der Wissenschaft im Geiste des Comenius. Herausgegeben von Ludwig Keller.
   Band 1—9 (1892—1900) liegen vor.
2. **Comenius-Blätter für Volkserziehung.** Mitteilungen der Comenius-Gesellschaft.
   Der erste bis achte Jahrgang (1893—1900) liegen vor.
3. **Vorträge und Aufsätze aus der C.-G.** Zwanglose Hefte zur Ergänzung der M.-H. der C.-G.

Der Gesamtumfang der Gesellschaftsschriften beträgt jährlich etwa 32 Bogen Lex. 8°.

Bedingungen der Mitgliedschaft:

1. Die **Stifter** (Jahresbeitrag 10 M.; 12 Kr. österr. W.) erhalten die M.-H. der C.-G. und die C.-Bl. Durch einmalige Zahlung von 100 M. werden die Stifterrechte von Personen auf Lebenszeit erworben.
2. Die **Teilnehmer** (Jahresbeitrag 5 M.; 6 Kr. österr. W.) erhalten nur die Monatshefte; Teilnehmerrechte können an Körperschaften nur ausnahmsweise verliehen werden.
3. Die **Abteilungsmitglieder** (Jahresbeitrag 3 M.) erhalten nur die Comenius-Blätter für Volkserziehung.

Anmeldungen

sind zu richten an die Geschäftstelle der C.-G., Berlin NW., Bremerstr. 71.

Der Gesamtvorstand der C.-G.

Vorsitzender:

Dr. **Ludwig Keller,** Geheimer Staatsarchivar und Geheimer Archiv-Rat, in Berlin-Charlottenburg, Berliner Str. 22.

Stellvertreter des Vorsitzenden:

Heinrich, Prinz zu Schönaich-Carolath, M. d. R., Schloss Amtitz (Kreis Guben).

Mitglieder:

Prediger D. Dr. **Th. Arndt,** Berlin. Direktor Dr. **Begemann,** Charlottenburg. Prof. **W. Bötticher,** Hagen (Westf.) Stadtrat a. D. **Herm. Heyfelder,** Verlagsbuchhändler, Berlin. Prof. Dr. **Hohlfeld,** Dresden. **M. Jablonski,** General-Sekretär, Berlin. **Israel,** Oberschulrat a. D., Dresden-Blasewitz. **W. J. Leendertz,** Prediger, Amsterdam. Prof. Dr. **Nesemann,** Lissa (Posen). Seminar-Direktor Dr. **Reber,** Bamberg. Dr. **Rein,** Prof. an d. Universität Jena. Hofrat Prof. Dr. **B. Suphan,** Weimar. Univ.-Professor Dr. **von Thudichum,** Tübingen. Prof. Dr. **Waetzoldt,** Geh. Reg.-Rat u. vortragender Rat im Kultusministerium, Berlin. Dr. **A. Wernicke,** Direktor der städt. Oberrealschule u. Prof. d. techn. Hochschule, Braunschweig. **Weydmann,** Prediger, Crefeld. Prof. Dr. **Wolfstieg,** Bibliothekar des Abg.-H., Berlin. Prof. D. **Zimmer,** Direktor des Ev. Diakonie-Vereins, Berlin-Zehlendorf.

Stellvertretende Mitglieder:

Lehrer **R. Aron,** Berlin. **J. G. Bertrand,** Rentner, Berlin-Südende. Pastor **Bickerich,** Lissa (Posen). Dr. **Gustav Diercks,** Berlin-Steglitz. Prof. **H. Fechner,** Berlin. Bibliothekar Dr. **Fritz,** Charlottenburg. Geh. Regierungs-Rat **Gerhardt,** Berlin. Prof. **G. Hamdorff,** Malchin. Oberlehrer Dr. **Heubaum,** Berlin. Univ.-Prof. Dr. **Lasson,** Berlin-Friedenau. Diakonus **K. Mämpel,** Eisenach. Univ.-Prof. Dr. **Natorp,** Marburg a./L. Bibliothekar Dr. **Nörrenberg,** Kiel. Rektor **Rissmann,** Berlin. Landtags-Abg. **v. Schenckendorff,** Görlitz. Archivar Dr. **Schuster,** Charlottenburg. **Slaměník,** Bürgerschul-Direktor, Prerau. Univ.-Prof. Dr. **H. Suchier,** Halle a. S. Univ.-Prof. Dr. **Uphues,** Halle a. S. Oberlehrer **W. Wetekamp,** M. d. A.-H., Breslau.

Schatzmeister: **Bankhaus Molenaar & Co.,** Berlin C. 2, Burgstrasse.

Buchdruckerei von Johannes Bredt, Münster i. W.